





صناعة التفكير الشرعي (٥)

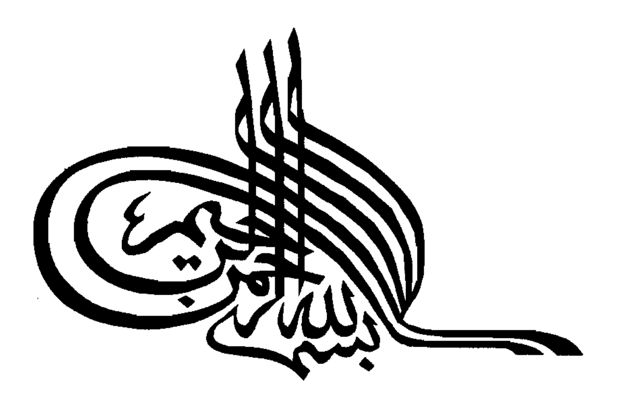
صناعة التفكير الفقهي



تحرير: مشاري بن سعد الشثري


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

صناعة التفكير الفقهي


بسم الله الرحمن الرحيم

صناعة التفكير الفقهي

أ. محمد سالم بحيري
د. فؤاد بن يحيى
أ. مجمول الجدعاني
د. أيمن صالح
د. عامر بهجت

تحرير
مشاري بن سعد الشثري

صِنَاعَة التَّفْكِير الفقهي

أ. محمد سالم بحيري
د. فؤاد بن يحيى
أ. مجمول الجدعاني
د. أيمن صالح
د. عامر بهجت

الطبعة الثانية
١٤٤٠هـ/٢٠١٩م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية – الخبر
eyadmousa@gmail.com

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. **أما بعدُ:**

فيأتي هذا الكتاب في ضمن سلسلةٍ ناءَ بحملها مركز (تكوين) رجاءَ الخطو بالعلوم الشرعية والعربية خطوةً إلى الأمام، من خلال بعثِ جهاتٍ من النظر والتفكير في جملةٍ من معاقدها المنهجية.

وهذا الكتاب يتناول تحديدًا علمَ الفقه.. وحين النظر في هذا العلم من حيثُ إثارةُ مجالاتِ النظر والتفكير فيه **فلا بُدَّ من استحضار أمرٍ**، وهو **أن علم الفقه علمٌ إصلاحيٌّ**، يعالج ما يعرض للناس بمختلف أجناسهم، وأعراقهم، وأزمانهم، وأماكنهم، أفرادًا كانوا أو جماعات، حكامًا أو محكومين.. ولا غروَ أن كان كذلك إذ **موضوعُه** ـ والعلوم إنما تتمايز بموضوعاتها ـ **أفعالُ المكلفين**.

وإذا كان هذا هو موضوعَه، وكانتْ أفعال المكلفين متجددةً مسايرةً لزمانها وما تمليه عليه ظروفها = فلا بُدَّ من تجديدِ النظر في علم الفقه، المرَّة بعد الأخرى، من أفراد الأمة وجماعاتها، وذلك لتكون مشاريعُ الأمة الإصلاحيةُ مبنيةً على أساسٍ من الفقه مكينٍ، مواكبةً لمستجدات العصر وما تتمخَّض عنه الظروف الراهنة.

من هنا أتى هذا الكتاب ليجترحَ آفاقًا من النظر الفقهي، عبرَ إثارة صناعات التفكير فيه.

وما أرحبَ نطاقاتِ الفقه القابلةَ لذلك!

وما أوسعَ مجالاته!

وما أعظمَ الإرث الذي ورَّثه لنا أسلافنا! حتى قد كُفِينا مُؤَنَ النظر في أصول الفقه ومناهجه، وجمهور مسائله ودلائله، ليبقى لنا العمل في استنطاقِ ما أصَّلوه على ما تحرَّر لديهم وتقرَّر، مع السعي في وصل ما استجدَّ من مسائلَ ونوازلَ بما قرروه من أصولٍ ودلائل، فنفعِّل بذلك فقههم، ونروض الواقع المعاصر ليكون محلًّا لعطاءات ذلك الفقه وإسهاماته.

فالخزينةُ الفقهيةُ التي تمتلكها أمتنا عاليةُ المكانة، عميقةُ المضمون، تملك مفاتيح السيادة الحضارية.. غيرَ أن امتلاكنا لذلك المنجَز وتلك المفاتيح لم يؤهِّلْنا بعدُ لتلك السيادة، وذلك أن واقعَ العمل الفقهي لم يزل فاترًا بحاجةٍ إلى بعثٍ واستنهاض.

ولتكون للفقه المعاصر قدمُه الراسخةُ في هذا الزمان فلا بُدَّ له من **أن يأخذ بحبلٍ من الأصالة، وحبلٍ من المعاصرة:**

فأمَّا الأخذ بحبل الأصالة فبأن يكون الفقهُ المعاصرُ صحيحَ الاتصال بفقه متقدمي الأئمة، جاريًا في مساراته الاجتهادية على سَننٍ مقاربٍ لما كانوا عليه، من حيث القدرة الاجتهادية التي كانوا يمتلكونها، أو العمل الاجتهادي الذي قاموا به وناءوا بحمله، ومبدأ ذلك توجيه الأبحاث والدراسات لمزيدٍ من الحفر المعرفي في كتب المتقدمين ونصوصهم، فأول الجديد ـ على ما قيل ـ قتلُ القديم فهمًا.

وأمَّا الأخذ بحبل المعاصرة فباستيعاب الفقه المعاصر لتحولات «الحداثة» في أدوات المعرفة ومناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، حتى يكون ذلك معبرةً إلى تكوين رؤية فقهية معاصرة راشدة، ولا يمكن إدراك أهمية ذلك ما لم يكن المتخصصون في الحقل الفقهي ذوي اطِّلاعٍ واسعٍ على المنتَج المعرفي البشري وآخر تطوراته، متدسسين في أعطاف مراحل تكوينه ومنطلقاته، للنظر في البُنى التي تشكلت منها تلك المعارف، وكيف أسهمت في تكوين مختلف السياسات والنظريات الاقتصادية والاجتماعية ودورها في معايش الناس واتجاهاتهم، ثم النظر فيما يتصل من ذلك بالفقه ومجال عمله تأثُّرًا وتأثيرًا، ولا مناص من ذلك إذا ما أردنا أن تكون للفقه كلمتُه في هذه المسيرة المعاصرة.

ومن أسفٍ أن كثيرًا من الإسهامات الواقعة في الحقل الفقهي لم تَرْقَ لذلك؛ بل إما أن تكون إسهاماتٍ إنشائيَّةً مدونةً لم تجاوز حدَّ الكلمة إلى العمل الواقعي، أو أنها إسهامات فعليَّة لكنها أبعدَ ما تكون عن الفقه؛ بل ترسَّمت اسمَه وولجت في حقل العطاء الحضاري بعد أن تنصَّلت من محكماته، فتمسَّحتْ بجاه اسم الفقه لعلمها بمنزلته وخضوع رقاب المشاريع الإصلاحية لمركزيَّته، غير أنَّها أجهضتْ حقائقَه، فرأت أن مواكبة الحاضر لا تتم إلا بخرق الإجماعات وهتك حِمَى النصوص رضوخًا لسلطة الثقافة الغربية الغالبة، فبدل أن يكون الفقه مجاريًا مزاحمًا، يأخذ بأسباب المعاصَرة ليكون له موقفه المستقل الفاعل في تشكلات المعرفة المعاصرة، إذْ بنا نراه عند كثيرين أداةً تطويعيَّةً لرُؤَى الغرب وحضارتِه الزائفة، سواء ما اتصل منها بملف العلاقات الدولية أو سياسات الاقتصاد العام أو حقوق الإنسان أو غير ذلك.

* * *

هذا الكتاب بمجموع أبحاثه يُرجَى أن يكون مسهمًا في تجويد النظر الفقهي من خلال تناوله لجُمَلٍ من قضاياه الرئيسة، وإن لم يكن مستوفيًّا لكل مهمات النظر الفقهي.

وقد تضمَّن هذا المجموعُ **خمسةَ أبحاثٍ، وهي:**

١ ـ صناعة التصور الفقهي لـ أ. محمد سالم بحيري:

يُعدُّ التصوُّرُ الفقهي أساسًا في البناء الفقهي، وبه تتعلق صحةُ النتائج وفسادُها، فدراسته وبيان أدواته سبيلٌ لإحكام البحث ونتائجه، ونحن إذا طالعنا الجدل الفقهي قديمًا وحديثًا تبيَّنَّا أنَّ كثيرًا من مثارات الغلط فيه ترجع إلى فساد التصوُّر، سواءٌ على مستوى إدراك الفرع محلِّ البحث، أو إدراك النصِّ الفقهي الخادم له، حتى قال الشيخ محمد الحَجْوي لما أفتى بعضُ أهل زمانه بأن الورق النقدي من جنس العُرُوض: «هذا نشأ عن عدم اعتناء أهل العلم بأحوال زمنهم، وتهوُّرِهم في الأحكام قبل تصوُّرِهم».

لذلك كان من ضرورة هذا الكتاب أن يفسح النظر لبحث متعلقات

(التصور الفقهي) فأتت هذه الورقة كاشفةً عن مفهومه وأدواته، مبيِّنَةً أبرزَ مثارات الغلط فيه.

٢ ـ صناعة الاستدلال الفقهي لـ د. فؤاد بن يحيى الهاشمي:

تمثل قضية الاستدلال ركنًا مكينًا في عملية البحث الفقهي، ولمركزية الاستدلال كان النظرُ فيه بناءً وتفعيلًا هو أساسَ التمايز بين المناهج الاجتهادية، وهذه الورقة لم تأتِ لتبحث الاستدلال بحسب بناءاته في مختلف المذاهب، فهذا قد تكفلتْ بالإبانة عنه الكتبُ الأصوليةُ؛ بل أتت هذه الورقة لتسهم في ترشيد النظر في مجال الاستدلال، فكان أنْ تعاملت معه بوصفه كليَّةً نظريَّةً سابحةً في مختلف المذاهب الفقهية على حدٍّ سواء، واتجهت المعالجة إلى البحث في ماهيته وبيان أوجه الغلط فيه.

٣ ـ صناعة النقد الفقهي لـ أ. مجمول بنت أحمد الجدعاني:

العملية النقدية أصلٌ لكثير من مظاهر التطور المعرفي في شتى المجالات، ومن أخصها الفقه الذي حفلت بيئته التصنيفية والتعليمية بكثير من صور النقد العلمي، مما أسهم في تكميل أُسسه وتتميم بناءاته.

وهذه الورقة البحثية منتزَعةٌ في أصلها من رسالةٍ أكاديميَّةٍ تقدمت بها الباحثة لنيل شهادة الماجستير بعنوان (الاستدراك الفقهي)، فكانَ أنْ أخلَصَتْ لهذه الورقة زُبَدَ تلك الرسالة، لتكون كالمتن لمفصل ذلك البحث، **مع جملة امتيازاتٍ** اختصَّتْ بها عن أصلها أبانتْها الباحثة في مقدمتها.. ومقصودُ هذه الورقة رسمُ مسارات النقد الفقهي وتعديدُ صوره وأشكاله مما يحفز نظر الفقيه والمتفقه إلى ترشيد قراءته لمختلف مكونات البحث الفقهي دون الركون إلى بادئ رأيِه وقريبِ نظره.

٤ ـ صناعة التجديد الفقهي لـ د. أيمن صالح:

ليس الحديث عن التجديد الفقهي من نوافل النظر في صناعات الفقه؛ فالحديث عن الصناعة الفقهية ـ كما يقرر الباحث ـ لا يستوي على ساقه ولا يُؤتي أُكُلَه دون حديثٍ عن التجديد الفقهي.

بل إن المقصود الأصيل من هذا الكتاب بأبحاثه أن يكون لَبِنةً من لَبِنات النظر التجديدي في هذا العلم. . ومع كثرة ما كُتِبَ وأُثيرَ حول التجديد الفقهي إلا أن الباحث قدَّم مادةً جامعةً لأطراف القول في هذا الموضوع، مثيرةً النظرَ في مفاصله، مستوفيةً للنقد في محالِّه.

وقد تضمَّن هذا البحثُ القولَ في مفهوم التجديد الفقهي، وفي ضمنه أفاض الباحث في الإبانة عن الاتجاهات الفقهية المعاصرة وموقع التجديد من مشروعها، ثم اتجه بالنظر إلى مشروعية التجديد وأهميته، ثم بحث واقعَه مسجلًا تقييمَه لمسيرته المعاصرة، ثم ختم الورقة ببيان مجالاته.

٥ ـ صناعة الدرس الفقهي لـ د. عامر بهجت:

يُعدُّ مجلس الدرس من أجلِّ نوافذ العطاء الفقهي، وهو الذي تخرَّج به فحول فقهاء هذه الأمة. . ولئن زاحمتْه في ذلك العطاءِ المصنفاتُ المكتوبةُ، إلا أن للدرس اختصاصَه وامتيازاتِه، فكان لا بدَّ من ضبط صناعاته وإثارة النظر في أنحائه ليؤتي ثمرته المنوطة به.

من هنا تناولت هذه الورقة البحثية الموجَزة **مهماتِ صناعاتِ الدرس الفقهي**، وهي: شموليَّته، وملكاتُه، ومعاصرتُه، ومذهبيَّتُه.

وقد ضمَّن الباحث ورقتَه ببعض الإحصائيات التي قام بها، والتي تكشف عن مدى حضور تلك الصناعات في واقع الدروس الفقهية، ومن وحي نتائجها يدرك القارئ ضرورةَ تجديد النظر في واقع الدروس الفقهية، وأهميةَ استنبات الصناعات المعرفية في أراضيها لتسهم في ترشيد تلك الدروس وتجويد مخرجاتها.

* * *

هذه إذًا صناعاتُ التفكير الفقهي المعالَجَةُ في هذا المجموع، وليست ـ كما تقدم ـ مستوفيةً لمهمات النظر الفقهي، ولكنها تبحث عُمُدَه وركائزَه، ونرجو أن يكون فيما تضمنته نفخٌ لروحِ الرشاد والسداد في نظر الفقيه والمتفقه.

هذا، **وليست وظيفةُ المحرِّرِ مزاحمةَ الباحثين في آرائهم وأنظارهم**، وإنما قصارى عمله رسمُ خارطة الأبحاث وتوجيه مساراتها، وإثارة بعض السؤالات والتنبيه على ما يمكن أن تتضمنه الأوراق من ثغرات، مع محاولةٍ لضبط تماسكها البحثي وتكاملها المعرفي بالقدر الذي تكون معه الأوراق المجموعة أكثرَ توالفًا وتناغمًا، لتؤديَ كلُّ ورقةٍ غرضَها، وتعلمَ من هذا المجموعِ مشربَها.. ويبقى الرأي في كل بحثٍ لكاتبه، فهو الحَكَم على ما فيه أولًا وآخرًا.

وأخيرًا.. أتقدم بالشكر للباحثين الأفاضل على ما بذلوه من وقتٍ وجهدٍ في سبيل إنجاز هذا الكتاب، كما أستحثُّ القرَّاء الكرام على إبداء ما يرونه من ملاحظاتٍ ومقترحاتٍ.

والله وحدَه المؤمَّل، وعليه التكلان.. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

المحرِّر

مشاري بن سعد الشثري

٦/ ٦/ ١٤٤٠هـ

Meshari.s.sh3@hotmail.com

صناعة التصور الفقهي

مفهُومُه، ومثاراتُ الغلَطِ فيه، وأثرُها في تخريج النوازل

أ. محمد سالم بحيري

عن الباحث:

- متخصص في الفقه الشافعي وأصوله.
- له إسهاماتٌ في تدريس وتقريب المذهب الشافعي، وشرح جملة من كتبه الفقهية والأصولية.



الحمدُ لله، والصَّلاة والسَّلام على رسُولِ الله، **أمَّا بعدُ**؛

فيقولُ ابنُ عتَّاب المالكيُّ رَحِمَهُ اللهُ: «الفُتيا صَنْعَة».

وهذه الصَّنعة إنما تحصلُ لمَنْ علمَ الأحكامَ، وفَقِهَ عِلَلَها، وتصَوَّرَ الواقِعَ، وألَمَّ بإشكاليَّاته، وتمرَّسَ بفَنِّ الفُتيا، وخاضَ واقعَ النَّاسِ، يُنَزِّلُ عليه أحكامَ الشَّرعِ بتبصُّرٍ وفهمٍ، وهو في كلِّ ذلك بشرٌ يعرضُ له من مزالقِ النَّظرِ ومثاراتِ الغلطِ ما يعرضُ لمثلِه، وأكثرُ هذه الأغلاطِ إنما ترجعُ إلى التصوُّر.

وهذا بَسْطٌ لمثاراتِ الغلَطِ في التصوُّرِ الفقهيِّ، لسنا نريدُ به استقصاءً ولا استيفاءً، وإنما نريدُ التنبيهَ على معاقِد البابِ، والتمثيلَ عليها بالنَّوازِل المُعاصِرَة، وحظُّ هذه الورقاتِ من النَّازلة حظُّ أصولِ الفقهِ من فرعِه، إنما حَظُّها التقعِيدُ والمثالُ، فليس من غرضِنا فيها بحث مسائلَ مخصُوصةٍ من نوازلِ الزَّمانِ أو نُصرةُ قولٍ فيها؛ فإنَّ محلَّ ذلك مُدَوَّنات الفُرُوع.

وقد قسَّمتُ هذه الدِّرَاسة إلى ثلاثةِ فصُولٍ وخاتمةٍ:

الفصلُ الأولُ: تعريفُ التصوُّرِ الفقهيِّ، وبيانُ أنواعِه التي يحتاجُ إليها الفقيه.

الفصلُ الثَّاني: أدواتُ التصوُّرِ الفقهيِّ؛ وفيه ستَّة مباحث:

المبحثُ الأولُ: استفصَالُ المُستفتي.

المبحثُ الثاني: تأمُّل السُّؤالِ المكتُوب.

المبحثُ الثَّالث: سؤالُ أهلِ الفنِّ.

المبحثُ الرَّابع: سؤالُ أهل الخبرة.

المبحثُ الخامس: استقراءُ العُرْفِ

المبحثُ السَّادس: العلمُ بـ«رسمِ المفتي».

الفصلُ الثالث: مثاراتُ الغلطِ في التصوُّر الفقهيِّ، وأثرُها في تخريج النَّوازل؛ وفيه مثاراتٌ ثمانية:

المثارُ الأولُ: توقُّفُ تصوُّر واقعِ النَّازلة على فنٍّ يجهلُه الفقيه.

المثارُ الثَّانـي: الذُّهولُ عن اختلافِ الحقائق عند الاشتراكِ في الاسم.

المثارُ الثالثُ: الغفلةُ عن علَّة المذهبِ المُخَرَّجِ عليه.

المثارُ الرَّابعُ: الذُّهول عن بعضِ العِللِ المُتوارِدة على المحلِّ الواحد.

المثارُ الخامسُ: التعلُّقُ بالأوصاف الطرديَّة.

المثارُ السَّادس: استلزامُ جوازِ المُركَّبِ من جوازِ أجزائه.

المثارُ السَّابع: الذُّهول عن الفارق في التخريج.

المثارُ الثَّامِنُ: الذُّهولُ عن تغيُّرِ أوصاف النَّازلةِ.

ثمَّ خاتمة تتضمَّنُ أهمَّ نتائجِ البحثِ.

وأسألُ الله أنْ تكونَ هذه الورقاتُ نافعة للمتفقِه والمُفتِي؛ فإنَّ إدراكَ ذلك من أهمِّ المطلُوباتِ، وأن يكتبَ الله لنا فيها الإخلاصَ والتوفيقَ والصَّواب.

الفصلُ الأول

تعريفُ التصوُّرِ الفقهيِّ

مصطلحُ «التصوُّر الفقهيِّ» ليس من المُصْطَلَحاتِ التي جَرَت على ألسنَةِ الفقهاءِ والأصوليين بِقالَبِها اللفظيِّ، ولكنَّهُ حاضِرٌ في مُدَوَّناتهم الأصوليَّة والفقهيَّة بمعنَاهُ، فإذا أرَدْنَا أن نضعَ له تعريفًا فينبغِي أن يُعرَّف باعتبارين، **الأول**: باعتبارِهِ مُرَكَّبًا تقييدِيًّا، **والثاني**: باعتبارِه عَلَمًا على عملٍ مخصُوصٍ من أعمالِ الفقيهِ أثناءَ النظرِ الفقهيِّ.

الاعتبارُ الأولُ

تعريفُه باعتبارِه مُركَّبًا تقييديًّا

لا بدَّ في التعريفِ بهذا الاعتبارِ من تعريفِ جُزْئَي المُركَّبِ التقييديِّ؛ إذ العلمُ بالمُركَّبِ متوقِّفٌ على العلمِ بمُفرداتِه.

التصوُّر في العربيَّة: مصدرُ «تَصَوَّرَ»، وتصَوَّرْتُ الشَّيءَ: مَثَّلْت صُورَتَهُ وشكلَهُ في الذِّهن، أو توهَّمْتُ صورتَهُ، ويقَعُ كذلك على: التشَكُّلِ، ومنه قولُ النبيِّ ﷺ: «**إنَّ الشَّيطانَ لا يتصوَّرُ بي**»[1]، ويقعُ كذلك: على السُّقوط، يُقال: «ضربَهُ فتصوَّرَ»؛ أي: سقطَ، ومنه قولُ النبيِّ ﷺ: «**إنَّ النُّطفة تقَعُ في الرَّحِم أربعينَ ليلةً، ثم يَتَصَوَّر عليها المَلَكُ**»[2]؛ أي: يسقطُ[3].

و«الفقهيُّ»؛ أي: المنسُوب إلى الفقه.

---

(١) أخرجه الإمامُ أحمدُ في مسنده (١٥/ ١٨٢).

(٢) أخرجه مسلمٌ في صحيحه (٧/ ٨).

(٣) الصحاح (٢/ ٧١٧)، المصباح المنير، (ص٣٥٠)، تاج العروس (١٢/ ٣٥٨).

الاعتبارُ الثاني

تعريفُه باعتبارِه عَلمًا

عرَّفنا التصوُّر الفقهيَّ باعتبارِهِ مُركَّبًا تقييديًّا، بَقِي أن نُعرِّفَهُ باعتبارِه عَلَمًا على عملٍ مخصُوصٍ من أعمالِ الفقيه أثناءَ النَّظرِ الفقهيِّ.

وقد قدَّمنا أنَّ هذا المصطلحَ ليس حاضرًا بقالَبِهِ اللفظيِّ في المُدَوَّنة الفقهيَّة والأصوليَّة التُّراثيَّة، بيدَ أنَّهُ حاضرٌ بمعناهُ، **فسَنُورِدُ من عباراتِهم في ذلك، ثمَّ نختمُ بما ينبغِي أن يكُونَ تعريفًا له.**

فقد بَيَّنَ **ابنُ القيِّم** رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّ المفتي مفتَقِرٌ إلى نوعينِ من الفهمِ: فهمِ الواقِعِ، وفهمِ الواجبِ في الواقعِ.

فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولا يتمَكَّنُ المفتِي ولا الحاكمُ من الفتوَى والحُكمِ بالحقِّ إلا **بنوعينِ من الفهم:**

أحدهما: فهمُ الواقِع والفقه فيه، واستنباط علمِ حقيقةِ ما وقَعَ بالقرائنِ والأماراتِ والعلامَاتِ حتى يُحِيطَ به علمًا.

والنوعُ الثاني: فهمُ الواجبِ في الواقِعِ، وهو فهمُ حُكْمِ الله الذي حَكَم به في كتابِهِ أو على لسانِ رسُولِهِ ﷺ في هذا الواقِع.

ثم يُطَبِّق أحدَهُمَا على الآخر؛ فمن بَذَلَ جَهْدَهُ واستفرغَ وُسْعَهُ في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرًا»[(١)].

فإذا تأمَّلْنا كلامَ ابنِ القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ نجدُ أنَّهُ قد أشارَ إلى **نوعينِ من التصوُّرِ:**

---

(١) إعلام الموقعين (٢/ ١٦٥).

الأولُ: تصوُّرُ واقعِ النَّازلةِ المنظُور فيها، وهو أولُ لازمٍ في النَّظرِ الفقهيِّ؛ إذ الحكمُ عليها فرعٌ عن تصوُّرِها.

الثَّاني: تصوُّرُ حُكمِ الشَّارعِ فيها، وطريقُ ذلك: تلمُّسُ الحُكمِ في نصوصِ الكتابِ والسُّنَّة.

بيدَ أنَّ **ابنَ القيِّم** رَحِمَهُ اللَّهُ قد بيَّن أنَّ ثمَّ أمرًا زائدًا على هذين التصوُّرينِ، وهو: **التنزيلُ**، فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «ثمَّ يُطَبِّقُ أحدَهما على الآخر»؛ أي: يُنزِّلُ حكم الشَّارعِ على الواقعةِ المنظُور فيها.

كذلك نجدُ هذا المعنى الذي أشارَ إليه ابنُ القيِّمِ رَحِمَهُ اللَّهُ في كلامِ غيرِه وإن كانَ في كلامِهم مُفرَّقًا غيرَ مجمُوعٍ في سياقٍ واحدٍ كما فعلَ ابنُ القيِّم.

فنجدُ النوويَّ رَحِمَهُ اللَّهُ ينصُّ على افتقارِ المُفتِي إلى هذين النَّوعين من التصوُّرِ: تصوُّرِ الواقعةِ المسئولِ عنها، وتصوُّرِ حُكمِ الشَّارع.

ففي تصوُّرِ النَّازِلة المسئولِ عنها: بيَّن النوويُّ رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّ المُفتِي لا يُجيبُ إلا إذا أحَاطَ علمًا بالمسئُولِ عنه، فإنْ كانَ السَّائلُ حاضرًا استفصَلَهُ، وإلا فليكتُب: «يُزادُ في الشَّرحِ» أو «لم أفهم ما في الرُّقعة»، ونحوِ ذلك.

فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «إذا لم يَفْهَم المفتي السُّؤالَ أصلًا، ولم يحضر صاحبُ الواقِعَةِ فقالَ الصَّيمريُّ: يكتُبَ: (يُزَادُ في الشَّرحِ لنُجيبَ عنه)، أو: (لم أفهم ما فيها فأجيب)، قال: وقالَ بعضُهُم: لا يكتب شيئًا أصلًا، قالَ: رأيتُ بعضَهُم كتَبَ في هذا: يحضر السائل لنُخَاطِبَه شفَاهًا»[1].

وفي تصوُّرِ حُكْم الشَّارعِ: فصَّلَ النوويُّ رَحِمَهُ اللَّهُ بين المُجتهِدِ المستقلِّ والمفتي المنتَسِب، والأصلُ في المُفتِي: اشتِراطُ أهليَّة الاجتهادِ فيه، لكن إذا عُدِمَت مرتبة الاجتهادِ جازَ إفتاءُ المُقلِّدِ بشرائطَ مخصُوصةٍ على جهة الإخبارِ بمذهبِ المجتهِدِ[2].

---

(١) المجموع (١/ ٥٢).

(٢) ويرى النوويُّ رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّ المجتهِدَ المُطلقَ قد انقطَعَ، فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «النَّاسُ اليومَ كالمُجْمِعِين على أنه لا مُجتَهِدَ اليوم». انظر: روضة الطَّالبين (١/ ٩٩).

وبَسَطَ النوويُّ رَحِمَهُ اللَّهُ شَرْطَ المُفتي المنتسبِ بعد بسطِه لشرائِطِ الاجتهادِ فقالَ: «ويُشتَرَطُ في المُفتِي المُنتَسِبِ إلى مذهبِ إمامٍ كما سَبَق: **أن يكُونَ فقيهَ النَّفسِ، حافِظًا مذهبَ إمامِه، ذا خبرةٍ بقواعِدِهِ وأساليبه ونصوصِه**، وقد قطَعَ إمامُ الحرمين وغيرُه بأنَّ **الأصُولِيَّ الماهِرَ المُتَصَرِّفَ في الفقه** لا يحلُّ له الفتوى بمجرَّدِ ذلك، ولو وقَعَت له واقعةٌ لزمه أن يستَفْتِيَ فيها، ويلتحقُ به: **المُتصَرِّفُ البَحَّاثُ في الفقه من أئمة الخلافِ وفُحُولِ المُنَاظِرِين**؛ لأنه ليس أهلًا لإدراكِ حُكْمِ الواقِعَةِ استقلالًا، لقصُورِ آلَتِهِ، ولا مِنْ مذهبِ إمامٍ **لعدم حفظِهِ له على الوجه المعتبر**»[1].

ولا يُكتفَى عند النوويِّ رَحِمَهُ اللَّهُ بالعلمِ بحُكْمِ المسألة ودليلِها لينقُلها النَّاقلُ؛ **بل لا بدَّ أن يكُون المُفْتِي متبَحِّرًا**، بحيثُ يعلَمُ مَظَانَّ المسألة، ويَمِيزُ متأخِّرَ النُّصوصِ من متقدِّمِها، وراجِحها من مرجُوحِها.

فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «إذا لم يكُن مُتَبَحِّرًا ربما ظَنَّ ما ليسَ مذهبًا له مذهَبَهُ؛ لقُصُورِ فهمِهِ، وقلَّةِ اطِّلاعِهِ على مَظَانِّ المسألةِ واختلافِ نصُوصِ ذلك المُجتَهِدِ والمتأخِّرِ منها والرَّاجِحِ وغيرِ ذلك، لا سيما مذهب الشافعيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ الذي لا يَكَادُ يَعْرِفُ ما يُفْتَى به منه إلا أفرَادٌ لكثرَةِ انتشارِهِ واختلافِ ناقلِيهِ في النقلِ والترجيحِ»[2].

وبذلك يتبدَّى لك أنَّ معرفةَ المذهبِ على الوجهِ المُعتبر: إنما تكونُ بحفظِ مسائلِه مُسْتَوْعَبَة القيودِ، وتمييز المُصحَّحِ فيه من المُضعَّفِ، فرُبَّما يجهلُ الفقيهُ قيدًا للمسألة فينزِّلُ قولَ إمامِه على غيرِ محلِّه، ورُبَّما يغترُّ بتتابُع أكثر من تصنيفٍ مذهبيٍّ على حُكمٍ واحدٍ، فيظنُّه معتمدًا، وهو مُضعَّف.

وفي ذلك يقولُ النوويُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا يجُوزُ لمُفْتٍ على مذهب الشافعيِّ إذا اعتمَدَ النقلَ أن يكتفِيَ بمُصَنَّفٍ ومُصنَّفَين ونحوهما من كتب المتقدمين وأكثر المتأخرين لكثرة الاختلاف بينهم في الجزم والترجيح؛ لأنَّ هذا المفتي

---

(١) روضة الطَّالبين (١١/١٠٩).

(٢) روضة الطَّالبين (١١/٩٩).

المذكُور إنما ينقُلُ مذهبَ الشافعيِّ، ولا يحصُلُ له وُثوقٌ بأن ما في المصنفين المذكُورَيْن ونحوِهما هو مذهب الشافعي أو الراجح منه لما فيها من الاختلاف، وهذا مِمَّا لا يتشَكَّكُ فيه من له أدنى أُنْسٍ بالمذهبِ؛ **بل قد يجزِمُ نحوُ عشرةٍ من المُصَنِّفِين بشيءٍ وهو شاذٌّ بالنسبة إلى الراجح في المذهبِ ومخالِفٌ لِمَا عليه الجمهورُ، ورُبَّمَا خالفَ نصَّ الشافعيِّ أو نصُوصًا له»**[1].

وبهذا يكُونُ حاصلُ كلامِ النوويِّ رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّ المُفتِي مفتَقِرٌ إلى **نوعينِ من التصوُّرِ**:

الأولُ: تصوُّر الواقعة المنظُورِ فيها، وذكَر بعضَ طُرُقِ ذلك كاستفصالِ المستفتِي، فإنْ تعذَّر لم يُجِب بغيرِ معرفةٍ بتفاصيلِ الواقعة؛ بل يَكتُب: «يُزادُ في الشَّرحِ» ونحوه.

الثَّاني: تصوُّرُ حكمِ الشَّارع في الواقعة، والنَّاسُ فيه مجتهدٌ ومنتسب، وقد بسطَ شرطَ كلٍّ، واشترطَ التبحُّرَ في المنتسبِ، فلا يُكتفَي بأنْ يكُونَ العاميُّ مثلًا عالمًا بُحكمِ مسألةٍ لينقُلَهَا.

وشدَّد السيوطيُّ في أمرِ حفظِ المذهبِ واستيعابِ قيودِ أحكامِ مسائلِه، فنصَّ على أنه لا تُباحُ الفتوى لمن حفظ «روضة الطَّالبين» إذا لم يكن عارفًا بما زادَ عليها من قيودٍ منثورةٍ في المسألة المُفْتَى فيها.

فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا يُكْتفَي في إباحَةِ الفتوَى بحفظِ (الرَّوضَةِ) وحدَهَا، فماذا يصنَعُ في المسائلِ التي اختلَفَ فيها الترجيحُ؟ ماذا يصنَعُ في المسائل ذات الصُّورِ والأقسامِ، ولم يذكر في الروضة بقية صُوَرِهَا وأقسامِهَا؟ ماذا يصنَعُ في مسائِلَ **لها قُيُودٌ ومحال تُرِكَت من (الروضة)** وهي مُفرَّقة في «شرح المهذب» وغيرِهِ من الكتبِ؟ ماذا يصنَعُ في مسائِلَ خَلَت عنها (الرَّوضة) بالكلية؛ بل لا بدَّ في المُفتِي من أنْ يَضُمَّ إلى (الروضة) حمل كتب، فإنْ لم ينهض إلى ذلك وعَسُر عليه النظرُ في كتب الشافعيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأصحابِهِ المتقدِّمين فلا أقلَّ من

---

(١) المجموع (١/ ٤٧).

استيعاب كتب المتأخرين»[١].

كذلك نجدُ القرافيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ يَنُصُّ بالمعنَى على هذين النَّوعين من التصوُّرِ؛ بل يشدِّدُ في التحرِّي عن النوعِ الأولِ؛ **أي: تصوُّر واقعَ المسألة**، فنصَّ على أنه ينبغِي له ألَّا يفتِي إلا إذا تحقق الواقعَ في نفسِ الأمرِ، ولا يأخُذُ بظاهرِ لفظِ المستفتِي حتى يتبيَّن مقصُودَه.

فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «ينبغِي للمُفتِي أنْ لا يأخُذَ بظاهرِ لفظِ المستفتي العامِيِّ حتى يَتبيَّنَ مقصُودَهُ، فإنَّ العامَّة رُبَّما عَبَّرُوا بالألفاظِ الصَّريحة عن غيرِ مدلُولِ ذلك اللَّفظِ، ومتى كانَ حالُ المستفتِي لا تَصْلُح له تلك العبارة ولا ذلك المعنى، فذلك رِيبةٌ ينبغِي للمفتي الكشفُ عن حقيقة الحال كيف هو؟ ولا يَعتَمِدُ على لفظِ الفُتيا أو لفظِ المستفتي، **فإذا تحقَّقَ الواقِعَ في نفس الأمر ما هو؟ أفتاه**، وإلا فلا يُفتيه مع الرِّيبة»[٢].

كذلك تعرَّضَ القرافيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ **للنوعِ الثاني من أنواع التصوُّر المفتقر إليها، فاشترطَ استظهارَ المذهبِ المُفتى به على الوجهِ المُعتبَر**، بأنْ يكُونَ المُفتِي عالمًا بقيودِ مُطلقاتِه وتخصيصاتِ عُموماتِه، وبيَّنَ مراتبَ المُفتين في ذلك.

فبيَّن أنَّ مَنْ اشتغلَ بمختصرٍ في مذهبِه فيه مطلقاتٌ مقيَّدة في غيرِه، أو عموماتٌ مخصُوصةٌ في غيرِه، لم يجُز له أن يفتِي إلا بما يعلمُ أنَّهُ مُستوعَبُ القيودِ، مع كونِ الواقعة المُفتى فيها عينَ الواقعةِ المنقولة المحفوظة بلا زيادةٍ ولا نقصانٍ، فلا يجُوزُ له تخريجٌ، ولا تشبِيهُ مسألةٍ بمسألةٍ؛ بل تكونُ المسألة المنقولَة المحفوظةُ عينَ المفتى بها حرفًا بحرفٍ.

فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «اعْلَمْ أنَّ طالِبَ العلمِ له أحوالٌ، الحالةُ الأولى: أنْ يشتَغِلَ بمختصرٍ من مختصرات مذهَبِه، فيه مطلقاتٌ مقيَّدةٌ في غيرِهِ وعموماتٌ مخصوصة في غيرِهِ، ومتى كانَ الكتاب المُعَيَّنُ حفظُه وفهمُهُ كذلك أو جوزَ عليه أن يكونَ كذلك حَرُمَ عليه أن يُفتِي بما فيه وإن أجادَهُ

(١) الحاوي للفتاوي (١/٣١٦).

(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، (ص٢٦٣).

حفظًا وفهمًا **إلا في مسألةٍ يقطَعُ فيها أنها مُستَوْعَبَة التقييدِ، وأنها لا تحتاجُ إلى معنى آخر من كتاب آخر**، فيجُوزُ له أن ينقُلَهَا لمن يحتاجها على وجهِهَا من غير زيادةٍ، ولا نقصانٍ، وتكُونُ هي عين الواقعة المسئول عنها، لا أنها تُشْبِهُهَا، ولا تُخَرَّجُ عليها؛ بل هي هي حرفًا بحرفٍ؛ **لأنه قد يكون هنالك فروقٌ تمنَعُ من الإلحاقِ أو تخصيصٌ أو تقييدٌ يمنع من الفتيا بالمحفُوظِ**، فيجب الوقف»[1].

ثمَّ تعرَّضَ القرافيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ **لطبقةٍ أخرى من المفتين**، وهو: من اتَّسَع تحصيلُه في المذهبِ، فاطَّلَعَ على قيودِ المُطلقاتِ وتخصيصات العُموماتِ، لكنَّهُ مع ذلك لم يضبط مدارك إمامِه ومستنداته في فروعِه ضبطًا متقنًا، فهذا يجوزُ له أن يفتِي بما ينقلُه ويحفظُه من فروعِ المذهبِ مُتَّبعًا لمشهُورِه، لكنَّهُ لا يجوزُ له أن يُخرِّج الواقع المستجد على المحفوظِ، ذلك أنَّ التخريج إنما يجُوزُ لمن: أحاطَ بمدارِكِ إمامِه، وأدلَّتِه، وأقيستِه، وعلله التي اعتمدَ عليها، مع معرفتِه برُتَب العللِ ونسبتِها إلى المصالح الشَّرعيَّة ونحوِ ذلك مِمَّا يؤثرُ في التخريجِ ويتغيَّرُ به الحُكمُ.

فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «الحالَةُ الثَّانيةُ: أنْ يتسِعَ تحصيلُهُ في المذهب، بحيثُ يطَّلِعُ من تفاصيلِ الشُّروحَات والمُطَوَّلات على تقييدِ المُطْلَقَاتِ وتخصيصِ العُمُومات، ولكنَّهُ مع ذلك لم يضبط مدارِكَ إمامِهِ ومُستنداته في فروعِهِ ضبطًا مُتقنًا؛ بل سَمِعَها من حيث الجملة من أفواهِ الطَّلَبة والمشايخ، فهذا يجُوزُ له أن يفتي بجميع ما ينقُلُهُ ويحفَظُهُ في مذهبِهِ اتباعًا لمشهُورِ ذلك المذهبِ بشُرُوطِ الفُتيا، ولكنه إذا وقعَت له واقعةٌ ليسَت في حفظِه لا يُخَرِّجهَا على محفُوظاتِه، ولا يقُولُ: هذه تُشبِهُ المسألة الفلانية؛ لأن ذلك إنما يصحُّ ممن أحاطَ بمدارك إمامِهِ وأدلَّته وأقيسَتِه وعِلَلِه التي اعتمد عليها مُفَصَّلَة، ومعرفةِ رُتَبِ تلك العللِ ونِسْبَتِها إلى المصالح الشرعية...»[2].

---

(١) الفروق (٢/٥٤٣).

(٢) الفروق (٢/٥٤٣).

ثمَّ حذَّر من مغبَّة الفتوى بالمذهبِ دُون العلمِ بقيودِ المُطلقاتِ وتخصيص العُموماتِ؛ بل تجاسَر كثير من النَّاس على التخريجِ دون التحقُّقِ بشرطِه.

فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «يُفتِي كلُّ مُقلِّدٍ وَصَلَ إلى هذه الحالة التي هي: ضبْطُ مُطْلَقَات إمامِهِ بالتقييدِ وضبطُ عُموماتِ مذهَبِهِ بمنقُولاتِ مذهبِهِ خاصة، من غير تخريج إذا فاتَهُ شرطُ التخريجِ»، ثمَّ قالَ: «**فتأمَّلْ ذلك؛ فالناسُ مُهْمِلُونَ له إهمالاً شديدًا، ويقتَحِمُونَ على الفُتيا في دين الله تعالى والتخريجِ على قواعدِ الأئمة من غير شُرُوطِ التخريجِ والإحاطةِ بها، فصارَ يُفتِي من لم يُحِطْ بالتقييداتِ ولا بالتخصيصاتِ من منقُولاتِ إمامِهِ**، وذلك لَعِبٌ في دينِ الله تعالَى وفسوقٌ مِمَّن يتعمَّدُهُ، أَوَما عَلِمُوا أنَّ المُفتِي مُخْبِرٌ عن الله تعالى، وأنَّ مَنْ كذَبَ على الله تعالى أو أخبَرَ عنه مع عدم ضبطِ ذلك الخبر فهو عند الله تعالى بمنزلة الكاذب على الله، فليتقِ الله تعالى امرؤٌ في نفسِه، ولا يُقدِم على قولٍ أو فعلٍ بغير شرطه»[(١)].

كذلك نجدُ ابنَ نُجيم الحنفيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ ينصُّ على هذين النَّوعين من التصوُّرِ، وكلامُه قريبٌ من كلاَمِ النوويِّ رَحِمَهُ اللَّهُ.

ففي تصوُّرِ الواقعةِ المسئولِ عنها ينصُّ على أن المُفتِي ينبغي أن لا يُجيب حتى يتضِح له السُّؤال، وإن لم يتَّضِح استفصلَ السَّائلَ عن تفاصيلِ الواقعةِ.

فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «يَقْرَأُ المسألَةَ بالبصِيرَةِ مرَّةً بعد مرَّة حتى يتضحَ له السُّؤالُ ثمَّ يُجِيب، وإذا لم يتَّضِح السُّؤالُ سأَلَ المُسْتفتي»[(٢)].

كذلك في تصوُّرِ حُكم الشَّارعِ نصَّ على أنَّ الأصلَ أنه لا يُفتِي إلا مجتهدٌ، ويجوزُ إفتاءُ المقلِّدِ إنْ عرفَ مذهبَ مجتهدٍ وتبحَّرَ فيه.

فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «ويُشْتَرَطُ تيقُّظُهُ وقوَّةُ ضبطِه وأهليَّة اجتهادِهِ، فمَنْ عَرَفَ مسألة أو مسألتين أو مسائل بأدِلَّتِها لم تَجُز فتوَاهُ بها، ولا تقلِيدُهُ، وكذا مَنْ لم يكُن مجتهدًا، ولو ماتَ المجتَهِدُ لم تبطل فتوَاهُ؛ بل يُؤخَذُ بقولِهِ، فعلى هذا:

---

(١) الفرُوق (٢/ ٥٤٥).

(٢) البحر الرَّائق (٦/ ٢٩٢).

مَنْ عَرَفَ مذهبَ مجتهدٍ وتبَحَّرَ فيه جازَ أنْ يُفتِيَ بقولِ ذلك المجتهدِ، وليُضف إلى المذهَبِ إنْ لم يُعْلَم أنه يُفتِي عليه، **ولا يجُوزُ لغيرِ المُتَبَحِّرِ إلا في مسائِلَ معلُومَةٍ من المذهَبِ**»[1].

فحاصلُ ما ذكرنَا عن الأئمَّة أنَّ المُفتِي مفتَقِرٌ إلى **نوعينِ من التصوُّرِ**:

الأولُ: تصوُّرِ الواقعةِ المسئولِ عنها.

والثاني: تصوُّر حكم الشَّارع الذي ينبغِي تنزيلُه، إمَّا باجتهادٍ من متأهِّلٍ له، أو تقليدِ إمامٍ.

فيمكِنُنا أن نعرِّف «التصوُّر الفقهيَّ» إذن بأنه: «العلمُ بالنَّازلة على ما هي به في الواقعِ، والعلمُ بُحكمِها عند الشَّارع».

وإنَّما أدخلنا تصوُّر النَّازلة على ما هي به في الواقعِ في التعريفِ؛ لأنَّ الفقيهَ إنما يتصوَّرُ أوصاف النَّازلة من حيثيَّتين، الأولى حيثيَّة إطلاقٍ، والثَّانية: حيثيَّة تقييد، **فهو يتصوَّر النَّازلة أولًا من حيثُ هي، ثمَّ يتصوَّرُها من حيثُ صلاحيتها مَنَاطًا للحُكمِ الشرعيِّ**.

فالفقيهُ حينما ينظرُ في نازِلة التضخُّم مثلًا فإنَّهُ يتصوَّرُها من حيث هي، ثمَّ يتصوَّرُها من حيثُ صلاحيتُها مناطًا لَتغيُّرٍ يطرأُ على الحقوقِ الثَّابتة في الذمَّة.

فإذا عرفتَ ذلك؛ فإنَّ هناك أمرًا خارجًا عن هذين التصوُّرين يفتقرُ إليه المُفتِي، ومع كونِه خارجًا عن ماهية التصوُّر الفقهيِّ إلا أنه أشبَهُ بحبلِ الوصلِ بين التصوُّرين، وهو: ملَكَةُ التنزيلِ؛ أي: تنزيل حكم الشَّارعِ على النَّازلة المخصوصة.

وهذه الملَكَة أكثرُ الثَّلاثة عُسْرًا، ذلك أنَّها لا تتحصَّلُ بقوَّة حفظٍ، ولا بجودة فهم فحسب، وإنما بالارتياضِ في المسائلِ نظرًا واستنباطًا وتدبُّرًا، مع تخرُّجٍ بأستاذٍ ماهرٍ ومعالجةٍ لواقعِ أهلِ زمانِه.

---

(١) البحر الرَّائق (٦/ ٢٩٠).

وقد نبَّه إلى عُسْر هذه الملَكَة الشَّريفة: **ابنُ عبد السَّلام المالكيُّ** رَحِمَهُ اللَّهُ، ونبَّهَ على أنَّ الرَّجلَ قد يكونُ حافظًا للمسائلِ يُحسِنُ فهمَها وإفهامَها، ولا يُحسِنُ جوابَ عاميٍّ في مسألةٍ من مسائلِ الصَّلاة، وقد لا يفهَمُ مُرادَهُ أصلًا.

فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنما الغَرَابةُ في استعمالِ كُلِّيَّاتِ علمِ الفقهِ وانطباقِهَا على جُزئيَّاتِ الوَقائعِ بين الناس، وهو عَسِيرٌ على كثيرٍ من النَّاسِ، فتجِدُ الرَّجلَ يحفَظُ كثيرًا من العلمِ، ويَفْهَمُهُ، ويُعَلِّمُه لغيرِهِ، فإذا سُئِل عن واقعةٍ لبعضِ العوامِ من مسائلِ الصَّلاةِ أو مسْألة من مسائلِ الأيمانِ لا يُحْسِنُ الجوابَ عنها؛ بل ولا يفهَمُ مُرادَ السَّائلِ عنها إلا بعد عُسْرٍ»[1].

كذلك أشارَ **التاجُ السبكيُّ** رَحِمَهُ اللَّهُ إلى هذا الإشكالِ مُنَبِّهًا الفقيهَ عليه، فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «كُتُبُ المذهبِ موضوعةٌ لذِكْرِ ما هو الأمرُ الكُلِّيُّ الذي يشتركُ فيه جَمِيعُ الناسِ وحوادثهم، **وأمَّا الفتاوَى فهي لتنزيلِ ذلك الكُلِّيِّ على الجُزئيِّ**، وقد تختلفُ الأوقاتُ والأحوَالُ في التنزيل»[2].

ثمَّ احترَزَ **التاجُ السبكيُّ** رَحِمَهُ اللَّهُ احترازًا حَسَنًا يمنَعُ من استغلالِ ذلك من صاحبِ هوى، فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا كما قالَ[3]، إنما هو في بعضِ المسائِلِ دون أكثرها، **وهو لا يخفَى إن شاء الله على مُطَّلِعٍ على المذهبِ، عارفٍ بأسرارِهِ، يجدُ ما يخالِفُ عَمُودَ المذهبِ وقاعدته**، فلا ينبغِي أن يُبَادِرَ إلى اعتمادِهِ ولا إلى نسبةِ المُفْتِيَ به إلى المُخَالَفَة؛ لاحتمالِ أنه في تنزيلِ الكُلِّيِّ على الجُزْئِيِّ في تلك الحادثة بخصُوصِهَا كانَ قد وَجَدَ فيها ما أوجب الله تلك الفتيا، ولم نجده نحن»[4].

وقد سبقَهُ إلى بسطِ هذا الإشكالِ والدُه التقيُّ السبكيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ، فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «**إنَّ خاصِيَّةَ المفتي تنزيلُ الفقهِ الكُلِّيِّ على الموضعِ الجُزْئي، وذلك يحتاجُ إلى تبصُّرٍ زائدٍ على حِفْظِ الفقهِ وأدلَّتِه**، ولهذا نَجِدُ في فتاوَى بعض المتقدِّمين ما ينبغِي التوقُّفُ في التمسُّكِ به في الفقه، ليس لقصُورِ ذلك المُفتي معاذَ الله؛ بل

(١) شرح جامع الأمَّهات (١٥/٦٨).
(٢) ترشيح التوشيح (ق٨٠).
(٣) يعني: والدَهُ التقيَّ السُّبكيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ، فقد ذكرَ عنه أنَّ هذا إنما يكونُ في بعضِ المسائلِ فقط.
(٤) ترشيح التوشيح (ق٨٠).

لأنه قد يكونُ في الواقِعَةِ التي سُئِل عنها ما يقتَضِي ذلك الجوابَ الخاصَّ، فلا يطرد في جميع صورها، وهذا قد يأتِي في بعض المسائلِ، ووجدنَاهُ بالامتحانِ والتجربة في بعضِها، ليس بالكثير، والكثيرُ أنه مِمَّا يُتَمَسَّكُ به»[1].

لذلك نجدُ أنَّ غيرَ واحدٍ من الفقهاءِ يشدِّدُ على أنَّ الفُتيا كالقضاءِ صِنَاعة ودُربة، لا يكفِي فيها حفظُ المسائلِ المُدَوَّنة.

فقد قالَ **ابنُ سهلٍ** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كثيرًا ما سمعتُ شيخَنَا **أبا عبد الله بن عتاب** رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ يقولُ: الفُتيا صَنْعَة، وقد قالَهُ قبلَهُ أبو صالح أيوب بن سليمان بن صالح رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قالَ: الفتيا دربة»[2].

ثمَّ قالَ: «وأولُ حضُوري الشُّورى في مجالس الحُكَّام ما دريتُ ما أقولُ في أول مجلسٍ شاوَرَنِي فيه سليمانُ بن أسود، وأنا أحفَظُ (المدونة) و(المستخرجة) الحِفْظَ المُتقَن»[3].

ويُشَبِّهُ **ابنُ عرفة** رَحِمَهُ ٱللَّهُ الفقيهَ بالعالِم بكبرى مقدِّمَتي قياسٍ من الشَّكلِ الأولِ، أمَّا المفتي فإنَّهُ عالِمٌ بها وبصغرى مقدِّمَتَيْه كذلك، والعلمُ بهذه الثَّانية أشقُّ.

فقالَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «حالُ الفقيهِ من حيثُ هو فقيهٌ كحَالِ عَالِمٍ بكُبرى قياسِ الشَّكلِ الأولِ فقط، وحالُ القاضِي والمفتِي كحَالِ عالمٍ بها مع عِلْمِهِ بصُغْرَاهُ، ولا خفاءَ أنَّ العِلْمَ بها أشقُّ وأخصُّ من العلمِ بالكُبْرَى فقط»[4].

وبهذا تكونُ العلاقة بين المفتي والفقيهِ في كلامِ ابن عرفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ علاقةُ عُمومٍ وخُصُوصٍ مُطْلق، فكلُّ مُفْتٍ فقيهٌ، وليس كلُّ فقيهٍ مُفتيًا.

فحاصلُ ما قدَّمنا أنَّ المُفتي يفتقرُ إلى نوعينِ من التصوُّرِ:

الأولُ: تصوُّرُ الواقعة محل النَّظر، وتصوُّرُها إنما هو من حيثيَّتين،

---

(١) فتاوى التقيّ السبكيّ (٢/ ١٢٣).

(٢) الإعلام بنوازل الأحكام (١/ ٢٤).

(٣) الإعلام بنوازل الأحكام (١/ ٢٤).

(٤) مختصر ابن عرفة (٩/ ٩١).

تصوُّرُها من حيثُ هي، وتصوُّرُها من حيثُ صلاحيتُها مَنَاطًا للحُكمِ الشَّرعيِّ.

الثَّاني: تصوُّر الحُكمِ الشَّرعيِّ، وطريقُه في حقِّ المُجتهدِ: الاستنباطُ من الدَّليلِ الشَّرعيِّ على وجهِ الاستقلالِ، **وفي حقِّ المقلِّد المنتسب**: مذهَبُ إمامِهِ المُتَّبع.

ثمَّ هو بعدَ ذلك مفتقرٌ إلى مَلَكَةٍ يُنَزِّلُ بها الحُكمَ الشَّرعيَّ على الواقِعِ، وهي أكثر الثَّلاثة عُسرًا.

وبهذا يُعلَمُ أنَّ مَحَالَّ التصوُّرِ الفقهيِّ ثلاثةٌ: الواقعةُ، والدَّليلُ الشرعيُّ، والمذهبُ الفقهيُّ، أمَّا الواقعة فيشتَرِكُ فيها المجتَهِدُ والمُقلِّدُ، وأمَّا الدَّليلُ الشرعيُّ فمُتَعَلِّقٌ بالمُجتَهِدِ إنْ كانَ النَّظرُ والاستنباطُ منه على جهةِ الاستقلالِ، وأمَّا المذهَبُ فمتعلِّقٌ بالمُقلِّدِ.



الفصلُ الثَّاني

أدواتُ التصوُّرِ الفقهيِّ

قدَّمنا أنَّ التصوُّرَ الفقهيَّ إنَّما هو متعلِّقٌ بثلاثٍ: الواقعةِ، والدَّليلِ الشرعيِّ، والمذهبِ الفقهيِّ، الواقعةُ يشتركُ فيها المجتهدُ والمُقلِّدُ، والدَّليلُ الشرعيُّ يختصُّ بالمُجتهد إن كانَ الاستنباطُ على جهة الاستقلالِ، والمذهَبُ يختصُّ بالمُقلِّدِ.

وقد بسَطَ الأصوليُّون أدوات التصوُّرِ المُتعلِّقة بالمُجتهدِ، وذلك في «باب شُرُوطِ المُجتهِد»، فلا حاجَةَ من إيرادِ مقالاتِهم في ذلك، إنَّما نحتاجُ هنا بسطَ أدوات التصوُّرِ المُتعلِّقةِ بالواقعةِ، وأدوات التصوُّرِ المتعلِّقة بالمذهبِ.

وأمَّهاتُ التصوُّرِ ستٌّ، خمسٌ منها مُتعلِّقةٌ بتصوُّرِ الواقعة، والسَّادِسُ متعلِّقٌ بالمذهبِ.

أمَّا المُتعلِّقُ بالواقِعة فخمسٌ: استِفْصَالُ المستفتي، وتَأمُّلُ المكتُوبِ، وسؤالُ أهلِ الفنِّ، وسؤالُ أهلِ الخبرةِ، واستقراءُ العُرْفِ.

وأمَّا المتعلِّقُ بالمذهبِ فالعلمِ بـ«رَسْمِ المُفتِي».

المبحثُ الأولُ

استفصَالُ المُستفتي

الأصلُ في الوقائعِ أنَّ المُستفتِي مُسَلَّطٌ على بيانِ تفاصيلِها، وإليهِ يرجِعُ المُفتي في تفاصيلِ الحادِثةِ المُتعَلِّقة به، إلا إذا تعلَّق السُّؤالُ بفنٍّ مخصُوصٍ أو صناعةٍ مخصُوصةٍ ونحو ذلك فإنَّ المُفتي يرجِعُ إلى أهلِ هذا الفنِّ أو تلك الصِّناعة يستبينُ منهم واقِعَ المسألة.

لكن في المسائل التي لا يتوقَّفُ العِلْمُ بالواقِعِ فيها على فنٍّ أو صناعةٍ فالمُفتي يرجِعُ في تفاصيلِها إلى المُستفتِي.

وقد نصَّ على استفصالِ المستفتي كطريقٍ لتصوُّرِ الواقعةِ: **ابنُ الصَّلاحِ، والنوويُّ**، وغيرُهما.

قالَ ابنُ الصَّلاحِ رَحِمَهُ اللَّهُ: «إذا كانَت المسألَةُ فيها تفصِيلٌ لم يُطْلِق الجوابَ، فإنَّهُ خَطَأٌ، **ثم له أنْ يَسْتَفْصِل السَّائلَ إنْ حَضَر**»[1].

وقد قدَّمنا عن **القرافيِّ** رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّ المُفتي لا يكتفِي بلفظِ المستفتي؛ إذ قد يستعمِلُ اللَّفظَ في غيرِ محلِّه.

فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «ينبغِي للمُفتِي أنْ لا يأخُذَ بظاهرِ لفظِ المستفتي العامِيِّ حتى يَتبيَّنَ مقصُودَهُ، فإنَّ العامَّة رُبَّما عَبَّرُوا بالألفاظِ الصَّريحة عن غيرِ مدلُولِ ذلك اللَّفظِ، ومتى كانَ حالُ المستفتِي لا تَصْلُح له تلك العبارة ولا ذلك المعنى، فذلك رِيبةٌ ينبغِي للمفتي الكشفُ عن حقيقة الحال كيف هو؟ ولا يَعتَمِدُ على لفظِ الفُتيا أو لفظِ المستفتي، فإذا تحقَّقَ الواقِعَ في نفس الأمر ما هو؟ أفتاه،

---

(١) أدب المُفتي والمستفتي، (ص١٣٥)، المجموع (١/٤٨).

وإلا فلا يُفتيه مع الرِّيبة»[1].

واستوجَهَ **ابنُ عابدين** رَحِمَهُ اللهُ ما قالَهُ بعضُ الحنفيَّة من اشتراطِ يقظةِ المُفتِي وتحرُّزِه عن الغفلةِ، فلا بُدَّ أن يكُونَ المُفتي عالمًا بحيلِ النَّاس ودسائسِهم، فإذا جاءَهُ السَّائلُ قرَّرَهُ من لسانِه، ولا يقولُ له: «إن كان كذا فالحقُّ معك، وإن كان كذا فالحقُّ مع خصمِك».

فقالَ رَحِمَهُ اللهُ عن شرطِ التيقُّظِ: «هذا شَرْطٌ لازِمٌ في زمانِنَا؛ فإنَّ العادَةَ اليوم أنَّ مَنْ صَارَ بيدِه فتوى المُفتِي استطَالَ على خَصْمِه وقَهَرَهُ بمجرَّدِ قولِه: (أفتَانِي المُفتي بأنَّ الحقَّ معِي)، والخَصْمُ جاهِلٌ لا يدرِي ما في الفتوَى، **فلا بُدَّ أن يكُونَ المُفتِي مُتَيَقِّظًا يعلَمُ حِيَلَ النَّاسِ ودَسَائِسَهُم، فإذا جاءَهُ السَّائِلُ: يُقَرِّرُهُ من لسانِهِ، ولا يقُولُ له: (إنْ كَانَ كذا فالحقُّ معَكَ، وإنْ كانَ كذَا فالحقُّ مع خَصْمِك)**؛ لأنه يختَارُ لنفسِهِ ما ينفَعُهُ، ولا يعجَزُ عن إثباتِهِ بشاهِدَي زُورٍ؛ بل الأحسَنُ أنْ يجمَعَ بينَهُ وبين خَصْمِه، فإذا ظَهَرَ له الحقُّ مع أحدِهِما كتَبَ الفتوى لصاحِبِ الحقِّ»[2].

لم يكتفِ ابنُ عابدين رَحِمَهُ اللهُ بالتحذيرِ من حِيَلِ المُستفتِي؛ بل حذَّر من حِيَل بعضِ المُحامين (الوُكَلاء في الخصومات)، الذين قد لا يحترِزُ بعضُهم من التحايُلِ لإثباتِ دعوى مُوكِّلِه بأيِّ طريقٍ ولو كان المُدَّعَى باطلًا.

فقالَ رَحِمَهُ اللهُ: «**وليَحْتَرِز من الوُكَلَاءِ في الخُصُومات**؛ فإنَّ أحَدَهُم لا يرضَى إلا بإثباتِ دعوَاهُ لمُوَكِّلِهِ بأيِّ وجهٍ أمكَنَ، **ولَهُم مَهَارَةٌ في الحِيَلِ والتزويرِ وقلبِ الكلامِ وتصويرِ الباطلِ بصُورَةِ الحقِّ**، فإذا أخَذَ الفتوَى قَهَرَ خَصْمَهُ ووصَلَ إلى غرضِهِ الفاسِدِ، فلا يحلُّ للمُفتِي أن يُعِينَهُ على ضلالِهِ، **وقد قالُوا: (مَنْ جَهِلَ بأهلِ زمَانِهِ فهو جاهِلٌ)**، وقد يسأَلُ عن أمرٍ شرعيٍّ وتدلُّ القرائنُ للمُفتِي المُتَيَقِّظِ أنَّ مُرادَهُ التوصُّلُ به إلى غرضٍ فاسِدٍ كما شهدنَاهُ كثيرًا، **والحاصِلُ أنَّ غفلَةَ المُفْتِي يلزَمُ منها ضرَرٌ عَظِيمٌ في هذا الزمان**، والله تعالى المُسْتَعَان»[3].

---

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، (ص٢٦٣).

(٢) حاشية ابن عابدين (٥/ ٣٥٩).

(٣) حاشية ابن عابدين (٥/ ٣٥٩).

المبحثُ الثاني

تأمُّل السُّؤالِ المكتُوب

لا شكَّ أنَّ المستفتي قد يكونُ موجودًا حالَ السُّؤال، وقد لا يكونُ موجُودًا، كأنْ يُرسِلَ بالسُّؤال مكتوبًا، أو يُوكِّلُ مَنْ يسألُ له، ونحو ذلك.

فإن كانَ موجُودًا فقد ذكرنا في المبحثِ السَّابقِ أنَّ المُفتي يستفصِلُه لاستبيانِ تفاصيلِ الواقعةِ إذا احتاجَ إلى ذلك.

وإن لم يكُن موجودًا فقد شدَّد الفقهاءُ في آدابِ المُفتي على تأمُّلِه للسُّؤال، وتتبُّعِه للقيودِ التي قد تكونُ في آخرِ كلمةٍ منه.

يقولُ **الرَّافعيُّ** رَحِمَهُ اللَّهُ: «وليتَأمَّل المُفتِي الاستفتاءَ كلمةً كلمةً، وليَكُن اعتنَاؤُهُ بآخرِ الكلامِ أشد؛ لأنه موضِعُ السُّؤال»[١].

وقالَ **النوويُّ** رَحِمَهُ اللَّهُ: «ليتأمَّل الرُّقعة تأمُّلًا شافِيًا، وآخِرُهَا آكَدُ؛ فإنَّ السُّؤالَ في آخرِها، وقد يتقيَّدُ الجميعُ بكلمةٍ في آخرها ويغفل عنها»[٢].

ونصَّ **النوويُّ** رَحِمَهُ اللَّهُ على أنَّ المُفتي إنَّما يجيبُ على وفقِ الصُّورة المذكُورةِ في الرُّقعة، وليس على ما يعلَمُ من صُورة الواقعةِ، فإن أرادَ جوابَ ما ليس فيها فليقُل: «فإنْ كانَ الأمرُ كذا وكذا فجوابُه كذا».

فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «ليس له أنْ يكتُبَ الجوابَ على ما عَلِمَهُ من صُورَةِ الواقِعَةِ إذا لم يكُن في الرُّقعَةِ تعرُّضٌ له؛ بل يكتُبُ جوابَ ما في الرُّقعَةِ، فإنْ أرَادَ جوابَ ما ليس فيها فليَقُلْ: وإنْ كانَ الأمرُ كذا وكذا فجوابه كذا»[٣].

---

(١) الشرح الكبير (١٢/ ٤٢٦).

(٢) المجموع (١/ ٤٨).

(٣) المجموع (١/ ٤٨).

المبحثُ الثَّالث

سؤالُ أهلِّ الفنِّ

قد تكونُ المسألةُ المنظورُ فيها يتوقَّفُ معرفةُ تفاصيلِها على بيانٍ من أهلِ فنٍّ مخصُوصٍ، ولا يُكتفى فيها بما ذكرَ المُستفتِي، فحينئذٍ يُحصِّلُ المُفتي أوصافَ الواقعة التي يحتاجُ من أهلِ هذا الفنِّ المخصُوصِ.

ومن هذا البابِ ما وقعَ في عبارةِ الشافعيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ في ضابطِ المرضِ المخوفِ وأثره على الهِباتِ، حيثُ ذكرَ بعضَ الأمراضَ وحكمَ عليها بأنَّها من المرضِ المخوف، وذكرَ أخرى، ونفى عنها ذلك.

ثمَّ تعرَّضَ للمُشكل فقالَ: «وإذا أشكلَ سُئِلَ عنه أهلُ البصَرِ»[1].

ومُرادُه بأهلِ البصرِ هنا: أهلُ الطِّبِّ.

يقولُ **الماورديُّ** رَحِمَهُ اللَّهُ في شرحِ هذه الجُملة: «اعلَمْ أنَّ الأمرَاضَ ضربانِ: ضربٌ يكُونُ العِلْمُ به جَلِيًّا يشتَرِكُ في معرِفَتِه الخاصُّ والعامُّ، فهذا لا يحتاجُ في معرفته إلى سؤال أهل العلم به، **وضربٌ يكُونُ العلمُ به خَفِيًّا يختصُّ به أهلُ العلم به، فيُسْأَلُوا أو يُرْجَع إلى قولِهم فيه**، كما أنَّ علمَ الشَّريعةِ ضربانِ: ضربٌ جليٌّ يشتركُ فيه الخاصُّ والعامُّ كالصَّلواتِ الخمسِ وأعدَادِ ركعاتِهَا وصوم شهر رمضان ووجوبه، فلا يحتاجُ فيه إلى سُؤالِ العُلَماءِ إلا فيما يتفرَّعُ من أحكامِهِ، وضربٌ يكُونُ خَفِيًّا فيلزَمُهُم سؤالُ العُلَماءِ عنه إذا ابتُلُوا به»[2].

ثمَّ قالَ: «**ثمَّ إذا لَزِمَ سؤالُ أهلِ الطبِّ فيما أشكل من الأمراضِ لم يقتنع فيه**

---

(١) مختصر المزنيّ، (ص١٩٦).

(٢) الحاوي الكبير (٨/ ٣٢٣).

بأقلَّ من عَدْلَيْن من طبِّ المُسلِمين؛ لأنَّها شهَادَةٌ، فإنْ قالُوا: غالِبُهُ التَّلَفُ جُعِلَت العطايا من الثُّلُث لكونِهِ مخوفًا، وإن قالُوا: غالِبُهُ السَّلامة فهو غيرُ مخوفٍ»[1].

وعلَّلَ **الخطيبُ الشربينيُّ** اشتراطَ شُروطِ الشَّهادة بتعلُّق حقوقِ آدميٍّ به، فقالَ رَحِمَهُ اللهُ: «(ولو شَكَكْنَا في كونِهِ) أي: المرضِ (مَخُوفًا لم يثبت إلا بـ) قَوْلِ (طَبِيبَيْنِ) **عالِمَيْن بالطبِّ (حُرَّيْنِ عَدْلَين)**؛ أي: مقبُولِي الشَّهادَةِ؛ **لأنه تعَلَّقَ به حقُّ آدميٍّ من المُوصَى لَهُ والوارثِ، فاشتُرِطَ فيه شروطُ الشَّهادَةِ كغيرِها**، وقد عُلِمَ من قولِهِ: (طَبِيبَيْنِ) كونُهُمَا عالِمَيْن بالطبِّ، ومن قولِهِ: (عَدْلَيْن) كونُهُمَا مُسلِمَيْن مُكَلَّفَيْنِ؛ فإنَّهُما من شُرُوطِ العدَالَةِ، فلا يثبتُ بنسوةٍ، ولا برجلٍ وامرأتين؛ لأنها شهادَةٌ على غير المالِ وإن كان المقصودُ المالَ، نعَمْ إنْ كانَ المرَضُ عِلَّةً باطِنَةً بامرأةٍ لا يَطَّلِعُ عليها الرجالُ غالبًا ثبت بمَنْ ذُكِرْ»[2].

وكذا يُقالُ في كلِّ فنٍّ يتوقَّفُ تصوُّرُ النَّازلةِ أو الواقعة عليه؛ فالحياةُ المُعاصِرُة قد وَلَّدَت فنونًا لم تكن موجودة في زمانِ أهلِ العلمِ، كعلمِ الاقتصادِ والقانونِ ونحوِهما، فإنَّ لمثلِها حكمَ ما ذكرَ الفقهاءُ في فنون عصرِهم.

فمعرفةُ ماهية كثيرٍ من العُقودِ يحتاجُ إلى رُجوعِ الفقيهِ إلى عالمٍ بالقانونِ لمعرفة ماهيَّة العقدِ وشُروطِه الموضوعة في النِّظام القانونـي وآثاره المُترتبة عليه، ليُحكُم الفقيهُ على العقدِ حُكمًا صحيحًا، وحالُ القانونـيِّ في ذلك كحالِ الطَّبيبِ مع الفقيه إنما يصفُ له واقعَ النَّازلة فحسب، أمَّا الحكمُ على أوصاف النَّازلة من حيثُ كونُها مناطًا للأحكامِ الشرعيَّةِ فهذا شأنُ الفقيهِ فحسب.

ولذلك يقولُ القرافـيُّ رَحِمَهُ اللهُ: «وكم يَخْفَى على الفقيهِ والحاكِم الحقُّ في المسائلِ الكثيرةِ بسَبَبِ الجهلِ بالحسَابِ والطبِّ والهندَسَةِ، فينبغِي لذَوِي الهِمَمِ العَلِيَّة أن لا يتركُوا الاطلاعَ على العُلُومِ ما أمكنهم»[3].

وسيأتي مزيدُ إيضاحٍ لذلك في المثارِ الأولِ بإذن الله.

---

(١) الحاوي الكبير (٨/ ٣٢٣).

(٢) مغني المحتاج (٣/ ٥٠).

(٣) الفروق (٤/ ١١٢٣).

المبحثُ الرَّابع

سؤالُ أهل الخبرة

ذكرنا أنَّ المسألة قد لا يكُون تصوُّرُها متوقِّفًا على فنٍّ مخصُوصٍ، وقد تكونُ كذلك، فإنْ لم تكُن متوقِّفة على ذلك فالمستفتي مُسلَّطٌ على بيانِها، وإن توقَّفت على فنٍّ مخصُوص رجعَ الفقيهُ في تصوُّرِ أوصافِها إلى أهلِ هذا الفنِّ بشرائطَ مخصُوصةٍ فيهم.

بيدَ أنَّ المسألة قد يكُون تصوُّرها متوقِّفًا على خبرةٍ بصناعةٍ أو حرفةٍ ليست من الفُنونِ؛ بل يكتسبُها أهلُها بالدُّربة والمِراسِ والتجربة، فهؤلاءِ أيضًا معتبَرُون في التصوُّر، فيَرْجِع إليهم المُفتي لتحقيق تصوُّرِ الواقعةِ، أو يُعلِّقُ الحُكمَ الفقهيَّ الذي يُفتِي به على إفتاءٍ مخصُوصٍ لهم في واقع النَّازلة.

ومن ذلك ما وقعَ **للهيتميِّ** رَحِمَهُ اللَّهُ، حيثُ سئِلَ عمَّنْ اشتَرَى بذرًا على أنه يُنْبِتُ، فزَرَعَهُ في أرضٍ صالحةٍ للإنباتِ، فلم يُنْبِت، فأجابَ بأنَّ للمشتَرِي الأرشَ، وهو جزءٌ من الثَّمنِ نسبَتُهُ إليه نسبةُ ما بين قيمَتِهِ صالحًا للإنباتِ وغير صالح، وقيَّدَ هذا بما إذا كانَ عَدَمُ إنباتِهِ لعيبٍ فيه، أمَّا إنْ كانَ لنحوِ عارِضٍ في الأرضِ لم يرجِع المُشتري بشيءٍ، وردَّ معرفةَ سبب عدمِ الإنباتِ إلى عَيْبٍ في البذرِ أو عارضٍ في الأرضِ: إلى **أهلِ الخبرة**.

فسُئِل رَحِمَهُ اللَّهُ: عَمَّنْ اشتَرَى بذرًا على أنه يُنْبِت، فَزَرَعَهُ في أرضٍ صالحةٍ للإنباتِ، فلم يُنْبِت، فما الحُكمُ في ذلك فإنَّ جماعة اختلَفَت فتاويهم في ذلك؟

فأجابَ رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: أفتى بعضُهم بأنه ليس للمشتري إلا ما نقَصَ من قيمَتِهِ، وأفتى آخَرُ بأنَّ البائِعَ يغرم للمشتري أجرة البقرِ اللاتي حَرَث عليهن

وجميع الخسارة، ويَرُدُّ إليه جميعَ قيمة البذر، **ولا وَجْهَ لذلك، ولا قِياسَ يُعَضِّدُه**، بل الوجهُ ما أفتى به بعضهم من أنَّ للمُشْتَرِي الأرشَ، وهو جزءٌ من الثمن نسبَتُهُ إليه نسبَةُ ما بين قيمَتِهِ صالِحًا للإنباتِ وغيرِ صالِحٍ، هذا إنْ كَانَ عَدَمُ إنباتِهِ لعيبٍ فيه، فإنْ كانَ لنحوِ عَارِضٍ في الأرض **بقولِ أهلِ الخبرةِ** لم يَرْجِع بشيءٍ[1].

ولذلك فقد ذكَرُوا في تراجِم بعضِ الفقهاءِ أنَّهُ كان يُخالِطُ بعض الصُّناع وأهل الحِرَف من أجلِ معرفة أحوالِهم ومعاملاتِهم.

فقد ذكرَ الكَرْدَرِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّ محمَّد بن الحسنِ رَحِمَهُ اللَّهُ كان يذهبُ إلى الصَّبَّاغِين، ويسأَلُ عن مُعَامَلَاتِهم[2].

على أنَّهُ يُعلَمُ أنَّ بعضَ ما كانَ حرفة قديمًا تتلقَّى بالتعلُّم الشفهيِّ والدُّربة والمِراسِ كالزِّراعة صارَ الآن عِلمًا يُدْرَسُ في الجامعاتِ، فانتقلَ من كونِه حرفة إلى كونِه علمًا.

---

(١) الفتاوى الفقهية الكُبرى (٢/ ٢٥٢).

(٢) حكاهُ ابنُ نجيم. انظر: البحر الرّائق (٦/ ٢٨٨).

المبحثُ الخامس

استقراءُ العُرْفِ

شدَّد الفقهاءُ على أنَّهُ لا يفتِي فيما هو مُتوقِّفٌ على العُرفِ إلا من كانَ عارفًا بأعرافِ النَّاسِ، ولكنَّهم اشترطُوا العُرفِ المُحْتَجِّ به: الاطِّرادَ، وإنَّما يُعلَمُ الاطِّراد بالاستقراءِ.

يقولُ **ابنُ فرحون** رَحِمَهُ اللهُ: «نَقَلتُ من الرِّحلَةِ لأبي عبد الله بن رشيد رَحِمَهُ اللهُ فيمَنْ حلَفَ بالأيمانِ اللَّازِمَةِ وحَنَثَ، هل يلزَمُهُ الطَّلاقُ الثلاث أو واحدة، ثمَّ قالَ: **والمعتَبَرُ في ذلك عُرْفُ الحالِفِ لا عُرْفُ المُفْتِي**، فلو دخَلَ المُفتِي بَلَدًا لا يكونُ عُرْفُهُم فيه أنه يُرَادُ به الطلاق الثلاث لم يَجُز له أن يُفْتِي فيه بذلك، **ولا يَحِلُّ للمُفْتِي أن يُفْتِي بما يتوقَّفُ على العُرْف إلا بعد معرفةِ العُرْفِ**، ولو تغيَّرَ العُرْفُ لتغَيَّرَ الجَوَابُ، وهذا من الأمرِ المُهِم معرفته. انتهى، وهذا يُعَضِّدُ كلامَ القرافيِّ»[1].

ومُرادُه بكلام **القرافيِّ** رَحِمَهُ اللهُ قولُهُ: «ينبَغِي للمُفْتِي إذا وَرَدَ عليه مُستَفْتٍ لا يَعْلَمُ أنه من أهلِ البَلَدِ الذي منه المُفتي وموضعُ الفتيا: أن لا يُفتِيَه بما عادَتُه يُفتي به حتى يَسْأَلَه عن بلدِهِ، وهل حدَثَ لهم عُرْفٌ في ذلك البلدِ في هذا اللَّفظِ اللُّغويِّ أم لا؟ وإن كانَ اللفظُ عُرْفيًا فهل عُرْفُ ذلك البلد موافقٌ لهذا البلد في عُرفه أم لا؟ **وهذا أمرٌ مُتَعَيِّنٌ واجبٌ لا يَختلف فيه العلماء**»[2].

---

(١) تبصرة الحكامِ في أصولِ الأقضية ومناهج الأحكام (٢/ ٧٩).

(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، (ص٢٣٢).

كذلك نصَّ **النوويُّ وابن حمدان** على أنه لا يُفتِي في الأيمانِ والأقاريرِ إلا عالمٌ بعُرْفِ النَّاسِ.

يقولُ النوويُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا يجُوزُ أنْ يُفْتِي في الأيمَانِ والإقرَارِ ونحوِهِمَا مِمَّا يتعَلَّقُ بالألفاظِ إلا أنْ يكُونَ من أهلِ بلَدِ اللَّافِظِ أو مُتَنَزِّلًا منزلتهم في الخبرةِ بمُرَادِهِم من ألفاظِهم وعُرْفِهم فيها»[١].

يقولُ **ابنُ حمدان**: «ولا يُفتِي في الأقاريرِ والأيمانِ **ونحوِ ذلك مما يتعلق باللفظ** إلا أنْ يكُونَ من أهلِ بلَدِ اللَّافِظِ بإقرارٍ أو يمينٍ أو غيرِهما، أو خبيرًا به عارِفًا بتعارُفِهِم في ألفاظِهِم؛ فإنَّ العُرْفَ قرينةٌ حالِيَّةٌ يتعَيَّنُ الحُكْمُ بها، ويختلُّ مُرادُ اللَّافظِ مع عدم مراعاتها»[٢].

وشدَّدَ في ذلك **ابنُ القيم** رَحِمَهُ اللَّهُ، ونبَّهَ على أنَّ الإفتاءَ بمجرَّد ما في الكتبِ مع اختلافِ العوائدِ والأعرافِ والأزمنة والأمكنةِ ضلالٌ وجناية على الدِّين.

فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «مَنْ أفتَى النَّاسَ بمُجَرَّدِ المنقُولِ في الكُتُبِ على اختلافِ عُرْفِهِم وعَوَائِدِهم وأزمِنَتِهم وأمكِنَتِهم وأحوالِهِم وقرائنِ أحوالِهم فقد ضلَّ وأضلَّ، وكانت جِنايَتُه على الدِّين أعْظَمَ من جِنَايةِ مَنْ طَبَّبَ النَّاسَ كلَّهُم على اختلاف بلادِهم وعوائدِهم وأزمنتِهم وطبائعِهم بما في كتاب من كُتُبِ الطِبِّ على أبدانهم؛ بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضَرُّ ما على أديانِ الناس وأبدانهم، والله المستعان»[٣].

كذلك نبَّه ابنُ عابدين رَحِمَهُ اللَّهُ على أنَّ المُفتي لا بدَّ له من معرفة الزَّمان وأحوال أهلِه.

يقولُ رَحِمَهُ اللَّهُ: «المُفتي الذي يُفتي بالعُرفِ لا بدَّ له من معرفة الزَّمان وأحوالِ أهلِه، ومعرفةِ أنَّ هذا العُرفَ خاصٌّ أو عامٌّ، وأنه مُخالفٌ للنصِّ أو

---

(١) المجموع (١/ ٤٦).

(٢) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، (ص٣٦).

(٣) إعلام الموقعين (٤/ ٤٧٠).

لا ، ولا بدَّ له من التخرُّجِ على أستاذٍ ماهرٍ، ولا يكفيه مجرَّد حفظِ المسائل والدَّلائل، ؛ فإنَّ المجتهد لا بد له من معرفة عاداتِ النَّاسِ كما قدَّمناهُ، فكذا المُفتي، ولذا قالَ في آخر «منية المُفتي»: **لو أنَّ الرَّجلَ حفظَ جميعَ كُتبِ أصحابِنا لا بُدَّ أن يتتلمذ للفتوى حتى يهتدِي إليها**؛ لأنَّ كثيرًا من المسائل يُجابُ عنها على عاداتِ أهل الزَّمانِ فيما لا يُخالفُ الشَّريعة»[1].

والمذاهبُ الأربعةُ متَّفقةٌ على العملِ بالعُرفِ وإن حصلَ اختلافٌ في حجيَّة بعض أنواعِه، ومن ثَمَّ في فروعٍ تنبني على ذلك أو تُسْتَثْنَى لمُعارِضٍ معتبر.

لذلك قالَ القرافيُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أمَّا العُرْفُ فمشتَرَكٌ بين المذاهب، ومَنْ استقرَأَهَا وجدَهُم يُصَرِّحُونَ بذلكَ فيها»[2].

ومن ثَمَّ فاستقراءُ العُرفِ لازمٌ لتصوُّرٍ صحيحٍ في حقِّ المُفتي، ولا يكفِي في ذلك اعتقادُ المُفتي؛ بل ينبغِي أن يكونَ موجودًا حقيقة بين أهلِ البلدِ التي تتعلَّقُ بها الواقعةُ.

يقولُ القرافيُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لَفْظُ الحرام ينبَغِي أن تدُورَ الفُتيا فيها وفي أخوَاتِها مع اشتهارِها في العُرْفِ وُجُودًا وعَدَمًا، ففي أيِّ شيءٍ اشتَهَرت حُمِلَتْ عليه بغير نيَّة، وما لم تَشتَهِر فيه لم تُحمَل عليه إلابنيَّة، **ولا يكفِي في الاشتهَارِ كونُ المفتي يعتقِدُ ذلك، فإنَّ ذلك نشَأَ عن قراءَةِ المذهبِ ودراسَتِهِ والمُنَاظَرَةِ عنه**؛ بل الاشتهَارُ: أن يكُونَ أهلُ ذلك المِصْر لا يفهَمُونَ عند الإطلاقِ إلا ذلك المعنى، لا مِن لفظِ الفقهاء؛ بل باستعمَالِهِم هم لذلك اللفظ في ذلك المعنى»[3].

---

(١) نشر العرف (٢/١٢٩).

(٢) شرح تنقيح الفصول، (ص٤٤٨).

(٣) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، (ص٢٢٦).

المبحثُ السَّادس

العلمُ بـ«رسمِ المفتي»

قدَّمْنا عن الفقهاءِ أنَّ شرطَ المُفتي المنتسب: كونُه عالِمًا بمذهبِه على الوجهِ المُعتبرِ، بأنْ يكُونَ حافظًا لمسائلِه، عالمًا بقيودِ مُطلقاتِه، وتخصيصاتِ عُموماتِه، بيدَ أنَّ المذهبَ قد يحصلُ فيه اختلافٌ وتباينٌ بين محققي أهلِه، فوضعَ الفقهاءُ لذلك علمًا يُعينُ المُفتي على معرفة المُرجَّحِ المُفتى به عند الخلافِ، وعلى معرفة الاصطلاحاتِ وألفاظ الترجيحِ.

وقد سمَّاهُ الحنفيةُ بـ«رسم المُفتي»، وصنَّفوا فيه، والمذاهبُ الثَّلاثة الأخرى وإن لم تستعمل هذه التسمية فقد صنَّفتَ فيه.

وقد عرَّفَ **ابنُ عابدين** رَحِمَهُ اللَّهُ «رسمَ المفتي» فقالَ: «العَلَامَةُ التي تدُلُّ المفتي على ما يُفتِي به»[1].

وقد نبَّهَ **النوويُّ** رَحِمَهُ اللَّهُ على أنه لا يجوزُ للمُفتي الشافعيِّ أن يعتمِدَ على مصنَّفٍ ومُصنَّفين في نقلِ المذهبِ؛ بل ولا على عشرةٍ، لما في التصانيف من الاختلافِ، وبهذا تعلمُ أنَّه لا يكتفى بالعلمِ بالمذهبِ فقط؛ بل ينبغِي أن يكونَ المُفتي عالمًا بما ينبغِي أن يُفتى به عند الخلافِ.

فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا يجُوزُ لمُفتٍ على مذهب الشافعيِّ إذا اعتمَدَ النقلَ أن يكتفِيَ بمُصَنَّفٍ ومُصنَّفَين ونحوهما من كتب المتقدمين وأكثر المتأخرين لكثرة الاختلاف بينهم في الجزم والترجيح؛ لأنَّ هذا المفتي المذكُور إنما ينقُلُ مذهبَ الشافعيِّ، ولا يحصُلُ له وُثوقٌ بأن ما في المصنفين المذكُورَيْن

(١) حاشية ابن عابدين (١/ ٦٩).

ونحوِهما هو مذهب الشافعي أو الراجح منه لما فيها من الاختلاف، وهذا مِمَّا لا يتشَكَّكُ فيه من له أدنى أُنْسٍ بالمذهبِ؛ **بل قد يجزِمُ نحوُ عشرةٍ من المُصَنِّفِين بشيءٍ وهو شاذٌّ بالنسبة إلى الراجح في المذهبِ ومخالِفٌ لِمَا عليه الجمهورُ، ورُبَّمَا خالفَ نصَّ الشافعيِّ أو نصُوصًا له**»[1].

وكذلك نبَّهَ **ابنُ عابدين** رَحِمَهُ اللَّهُ على وقوعِ ذلك، فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «**وقد يتفق نقلُ قولٍ في نحوِ عشرين كتابًا من كتب المتأخرين، ويكونُ القولُ خطأً أخطأ به أولُ واضعٍ له**، فيأتي من بعدَهُ وينقُلُهُ، وهكذا ينقلُ بعضهُم عن بعضٍ كما وقعَ ذلك في بعضِ مسائلَ»[2].

على ذلك، فليس يكفِي المُفتي حفظُه لنصُوصِ مذهبِه مُستوعَبَة القيودِ؛ بل لا بدَّ أن يكونَ عالِمًا بالمُفتى به من غيرِه، عارفًا باصطلاحِ المذهبِ وفقهِ عبارتِه.

---

(١) المجموع (١/ ٤٧).

(٢) شرح عقود رسم المفتي (١/ ١٣).



الفصلُ الثالث

مثارات الغلطِ في التصوُّر الفقهيِّ، وأثرُها في تخريج النوازل

المُرادُ بالمثارِ: المَنشَأُ، فمثارُ الغلطِ: منشؤه.

قال الكفويُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «مثار الشَّيء بالفتح: مدرَكُهُ ومنشَؤُهُ»[1].

وهو اصطلاح مُستعمل في لسانِ جماعةٍ من الأصوليين؛ كالغزاليِّ والطوفي وغيرهما[2].

وقد ختمَ التلمسانيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ كتابَهُ «مثارات الغلط في الأدلَّة» بما يدُّل على هذا المعنى فقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «أمَّا نحنُ قد نبَّهنا على مواضع الغلطِ، محصُورة بالطَّريق الصِّناعيِّ، مُمثَّلة تمثيلًا بتقريب يُؤيِّد الفهمَ»[3].

أمَّا نحنُ فليس غرضُنا في هذا الفصلِ استيعابَ مثاراتِ الغلطِ في التصوُّر الفقهيِّ، ولا إخالُ ثمَّ سبيلًا لذلك؛ بل غرضُنا التنبيهُ على أمَّهاتِها الشَّائعة في البحثِ الفقهيِّ المُعاصرِ، وذلك على جهة التمثيلِ على الغلطِ دون تسميةٍ للواقعِ فيه، إذ الغرضُ التمثيلُ على الغلطِ لا تعيينُ صاحبِه، على أنِّي قد أمثِّل بغرضِ التقعيد للمثارِ وإن لم يحضرني مثالٌ واقعٌ له.

كذلك فإنَّ حظَّ هذا البحثِ من «تخريج النَّوازِل المُعاصرة» كحظِّ أصول الفقه من مسائله، إنما حظُّه التقعيدُ والمثالُ، فليس غرضُنا فيه بحث النوازلِ

---

(١) الكُلِّيات، (ص٨٧٤).

(٢) المستصفى (١/ ١١٥)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٧٢١).

(٣) مثارات الغلط في الأدلة، (ص٧٩١).

المُمثَّل بها، ولا نصرة قولٍ معيَّنٍ فيها، وإنما غرضُنا التنبيهُ على موضعِ الغلطِ في البناءِ، **ولذلك فليُنتبه إلى أنَّنا نشيرُ إلى الغلطِ المُتعلِّق بالبناءِ الفقهيِّ فحسبِ، والغلطُ في بناءِ الدَّليل لا يلزَمُ منه بطلالُ المدلولِ**، فرُبَّما أشرنا إلى غلطٍ في بناءِ الجوازِ أو التحريمِ في النَّازلة الفقهيَّة دون أن يكُونَ ذلك دالًّا على بُطلانِ القولِ بالجواز أو التحريم فيها؛ إذ غرضُ البحثِ التقعيدُ والمثالُ لا بيانِ الحُكم في النَّوازل المذكُورة.

المثارُ الأولُ

توقُّفُ تصوُّر واقعِ النَّازلة على فنٍّ يجهلُه الفقيه

هذا المثارُ قد أشارَ إليه القرافيُّ رَحِمَهُ اللهُ، فقالَ: «وكم يَخْفَى على الفقيهِ والحاكِمِ الحقُّ في المسائلِ الكثيرةِ بسَبَبِ الجهلِ بالحسَابِ والطبِّ والهندَسَةِ، فينبغِي لذَوِي الهِمَمِ العَلِيَّة أن لا يتركُوا الاطلاعَ على العُلُومِ ما أمكنهم»[1].

من المعلُوم أنه ليس يشترطُ في الفقيهِ أن يكونَ عارفًا بكلِّ فنٍّ يتوقَّف عليه تصوُّرُ واقعِ النَّازلة، ولو اشتُرِط ذلك لكانَ فيه حرجٌ عظيمٌ، ولتعطَّل الفقهاءُ عن كثيرٍ من مهمَّات الدِّين، وعطَّلُوا الإفتاءَ في مسائلَ كثيرةٍ؛ بل قالَ الشاطبيُّ رَحِمَهُ اللهُ: «لو كانَ لازِمًا لم يوجَد مجتهدٌ إلا في النُّدْرَة؛ بل هو مُحَالٌ عادةً، وإن وُجِد ذلك فعلى جهة خرق العادة»[2].

وإنما الذي على الفقيهِ إذا توقَّف تصوُّر النازلة على فنٍّ يجهله: الرُّجوع لأهلِ هذا الفنِّ في استبيانِ أوصاف النَّازلة في الواقع.

لذلك فالفقهاءُ يعتمدون أقوالَ أهلِ الفنِّ الذي يتوقَّفُ عليه تصوُّرُ الواقعة بشرائطَ مخصُوصةٍ، كاعتمادِهم قولَ الخارصِ والطبيبِ ونحوهما في تصَوُّرِ الواقعة بشرائطَ مخصُوصةٍ.

يقولُ الشاطبيُّ رَحِمَهُ اللهُ: «العلماءُ لم يزالُوا يُقَلِّدُون في هذه الأمور مَنْ ليس من الفقهاءِ، وإنما اعتبَرُوا أهلَ المعرفة بما قلدوا فيه خاصة»[3].

---

(١) الفروق (٤/ ١١٢٣).

(٢) الموافقات (٥/ ١٢٩).

(٣) الموافقات (٥/ ١٣٠).

وإنَّما يسري الغلطُ إلى تصوُّر الفقيه في ذلك إذا اعتمَدَ على معرفَةِ نفسِه في هذه الفنون المخصُوصة مع قلَّة معرفتِه بها، أو خالفَ الشَّرائط المخصوصة في اعتمادِ خبـرِ المُخبر عن حالِ الواقعة.

ولَئِن مثَّلَ القرافـيُّ رَحِمَهُ اللهُ بالطبِّ والهندسةِ فإنَّ الواقعَ المُعاصر يشهَدُ أنَّ إلمامَ الفقيه بعلمَيْ القانونِ والاقتصادِ لهُو من كَمَالاتِ الفقيهِ في زمانِنا هذا.

وربَّما تُعرَض النَّازلة القانونيَّة على الفقيهِ للنظرِ فيها من حيثُ التقويم الشرعي، فينظرُ فيها بادي الرَّأي فلا يجدُ فيها ما يستدعي التوقُّفَ في الحُكْم، فإذا كان مُطَّلِعًا على ثغراتِ هذا الفنِّ وطرائق أصحابِه في الصِّياغة والاحترازِ؛ بل على مضايقِه التي تكونُ مختصَّة ببعضِ فُرُوعِه، لكانت نظرتُه إلى المسألة مختلفة، لا سيَّما والحياة المُعاصرةُ تحتِّمُ على النظَّام القانونـيِّ مسايرتها بالتنظيم التشريعيِّ، وزد على ذلك تلك الرَّغبة التي ظهرت في بعض مراحل السَّنوات الماضية في ضبط التشريعات القانونية بالشَّريعة الغرَّاءِ.

ولرُبَّما وُضعَ لفظٌ في «مشروعِ دسُتورٍ» تكونُ له دلالة قانونيَّة مخصُوصة تخالفُ الظَّاهر اللُّغوي منه، أو وُضِع نصٌّ منه في موضعِ معيَّنٍ، فكانَ لهذا الموضعِ دلالة قانونيَّة لا تظهَرُ بادِي الرَّأي، حتى وإن كانت هذه الدلالة مُخْتَلفًا فيها.

فعلى سبيلِ المثالِ، جرت العادَة في وضعِ الدَّساتير في بلادِ الإسلام بعد صبغة قوانين كثيرٍ منها بصبغة فرنسيَّة على النصِّ أنَّ الشَّريعة الإسلاميّة الغرَّاء هي المصدرُ الرِّئيسي للتشريعِ، ولكن السِّياق الزَّمانـي والقانونـيِّ، وأحيانًا الانتماءِ الأيدلوجي لواضعِي هذه الدَّساتير، جعلَهُم يتفلَّتون مما يمكِنُ أن يخلُّ باستقرارِ النِّظام القانونـيِّ للبلادِ، فكانُوا يعدِلون عن عبارة «الشَّريعة الإسلاميَّة»، ويلجؤون إلى عبارة «مبادئ الشَّريعة الإسلاميَّة»، ثمَّ تتدخَّل الآلةُ القضائيَّة في البلادِ لتفسير هذا النصِّ بما يمنَعُ من الإخلالِ باستقرارِ النِّظامِ القانونـيِّ، بوضعِ تفسيرٍ مُحجِّم لآثارِها يمنَعُ من الطَّعن في دستوريَّة القوانين التي تخالفُ الشَّريعة، أو بتلفيقِ مَخْرَجٍ قانُونـيٍّ يخرِجُ من أزمة عدم دستوريَّة

بعض هذه القوانين لمخالفتها للمُجمعِ عليه من الشَّريعة[1].

وحيئنذٍ، ينتقلُ اصطلاح «مبادئ الشَّريعة» من حقيقتِه اللُّغوية إلى حقيقة عُرفيَّة خاصَّة بهذا الفنِّ، فعِلْمُ الفقيهِ بهذه الحقيقة العُرفيَّة وأمثالِها من كمالاتِه على حدِّ تعبيرِ الشاطبيِّ في نظيرِه في فنونِ وصنائع زمانِه.

ويزيدُ مهمَّة الفقيهِ في النظرِ عُسْرًا إذا كانت القضيَّة أخفى من هذا، بأن كانت من مضايقِ هذا الفنِّ، أو كانت من المُخْتَلَفِ فيه بين أهلِ الفنِّ، نحوُ ما مَثَّلنا به من وضعِ نصٍّ دستوريٍّ مُعيَّن في موضعٍ معيَّنٍ، بحيثُ يكونُ لهذا الموضِعِ دلالة دُستوريَّة مخصُوصة.

وذلك نحوُ وضعِ النصِّ على كونِ الشَّريعة الإسلاميَّة المصدر الرئيسي للتشريعِ في ديباجةِ الدستورِ لا في صُلبِه، فإنَّ هذا الموضعَ المخصُوصَ يُعطِي مساحة واسعة للتفلُّتِ من إلزاميَّة هذا النصّ، ونحن مُقرُّون أنَّ هذا أحد إشكاليَّات محاولة الفقيهِ للنَّظر في واقعٍ حَدَاثيٍّ، أو بمعنى أدقّ: محاولتُه لتديين الواقع الحداثيِّ.

ذلك أنَّ إلزاميَّة النصِّ المذكُور في ديباجة الدُّستورِ محلُّ خلافٍ بين «الفقهاءِ الدُّستوريين»، فمنهم من يرى أنَّها لا حُجَّة فيها أصلًا، وأنَّها مُجرَّد مبادئ فلسفيَّة يُصدَّرُ بها الدُّستورُ، ومنهُم من يرى أنَّ لها حُجيَّة تعلُو حجيَّة نصوصِ الدُّستورِ، ومنهم من يرى أنَّ لها نفس حُجيَّة النصِّ الثابت في صُلب الدستور[2].

وسواءٌ أنظرَ الفقيهُ في ذلك بنفسِه لكونِه مُطَّلعًا على الفنِّ، أو نظرَ فيه مستعينًا بغيرِه من أهلِ الفنِّ بشرائطهم المخصُوصة، فلا بدَّ أن يكون محيطًا بهذا الخلافِ متدبِّـرًا في آثارِه على واقعِه، وإنَّه لعمَلٌ شاقٌّ أي مشقةٍ، وهو أحدُ تعقيدات الواقعِ المُعاصرِ وإشكالات النَّظر الفقهيِّ في نوازِله.

---

(١) انظر بعض هذه التخريجاتِ التفسيريَّة في: «اتجاهات المحكمة الدستوريَّة العُليا في مصر والكويت في رقابة دستوريَّة التشريعات في ضوء مبادئ الشريعة الإسلامية»، (ص٢٠).

(٢) الوسيط في القانون الدستوري، (ص٣٨)، القانون الدستوريّ المقارن، (ص١٥٥).

ومع كلِّ هذا الذي قدَّمناهُ؛ فإنَّا نؤكِّد على أنَّ إلمام الفقيهِ بمثلِ هذا الفنِّ إنما هو من كمالاتِه على حدِّ تعبير الشاطبيِّ في صناعاتِ وفنون زمانِه، إنما القدرُ الواجبُ عليه في معرفة واقعِ نازلةٍ مرتبطةٍ بهذا الفنِّ سؤال أهلِه عن واقعِه بشرائطهم المخصُوصة.

وإنما يسري الغلطُ إليه في ذلك من اعتمادِه على معرفة نفسِه الضعيفةِ، أو إهمالِ بعض شرائطِ أهلِ الفنِّ.

المثارُ الثَّانيِّ

الذُّهولُ عن اختلافِ الحقائق عند الاشتراكِ في الاسم

من مثاراتِ الغلطِ في التصوُّرِ الفقهيِّ وقوعُ اشتراكٍ في الاسمِ بين نازلةٍ مستجدة وواقعةٍ قديمةٍ منصوص عليها، مع الاختلافِ بينهُما في الحقيقة.

يقولُ القرافـيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «الاسمُ بمُجَرَّدِه طَرْدِيٌّ محض، والشرائعُ شأنُها رعاية المصالِحِ ومظانها، أمَّا ما لا يكونُ مصلحة ولا مَظِنَّة لمصلحةٍ فليس دأب الشَّارِعِ اعتبارهن»[1].

نحن وإن كنَّا نُطالِعُ في تصانيفِ الأصوليين الخلافَ في «التعليل بالاسمِ»، فإنَّا لا نجدُ مطلقًا في تصرُّفات الفقهاءِ أنَّهُم يُلحقُون فرعًا بأصلٍ بمحضِ الاسمِ مع الذُّهول عن حقيقةِ المقيس والمقيس عليه.

لذلك، فإنَّ الهيتميَّ رَحِمَهُ اللَّهُ يقولُ: «الأسامِي لا تقتَضِي تشبيهًا»[2]، وذلك في سياقِ كلامِه عن شرابِ القهوة، وأنَّ مجرَّد تسميتِها بهذا الاسمِ الذي هو من أسماءِ الخمرِ لا يقتضِي تحريمَها، فإنَّ الاسمَ وحدَهُ لا يقتضي تشبيهًا.

لذلك، فإنَّ الغلطَ قد يسري إلى نظرِ الفقيهِ في ذلك إذا توهَّم بالاشتراكِ في الاسمِ الاشتراكَ في الحقيقة، إنما ينبغِي عليه تحقيق المناطِ في المحالِّ دُون تعلُّقٍ بأسماءِ النَّوازلِ.

فالفقيهُ حينما ينظرُ الآن فيما أحدثَهُ النَّاسُ في زمانِنا هذا من مُناسباتٍ، يتذاكَرُون فيها فضائلَ طائفة معيَّنة من النَّاسِ وأهميَّة وجودِهم في المجتمعِ

(١) شرح تنقيح الفصول، (ص٤١٠) بتصرُّفٍ يسيرٍ.

(٢) الفتاوى الفقهية الكبرى (٤/ ٣٦١).

ونحوِه، كـ«عيد العُمَّال» ونحوِه من المُناسباتِ غير الدِّينيَّة، لا ينبغِي له في نظرِه أن يُبادِر بادي الرَّأي إلى تحريم بناءً على الاسم، وتعلُّقًا بقضاءِ الشَّريعة أنه ليس للمسلم إلا عيدانِ، وإنَّما ينبغِي أن يحقَّق المناطِ بالنَّظر في ماهيَّة النَّازلة، هل وُجدت علَّة التحريم فيها أو انتفت.

نحن لا نقولُ بأنَّ الفقيهَ هنا يتحتمُ عليه الصَّيرُورة إلى الحِلِّ، وإنَّما نقولُ: ينبغِي له ألَّا يعلِّق الحُكمَ على مجرَّد الاسمِ، وأنْ يكُون نظرُه في تحقيق مناطِ التحريمِ، ثمَّ يقضِي ما أدَّاهُ إليه نظرُه بعد ذلك، سواءٌ أكان الحل أو التحريم، ولكن المُعتبر كون البناءِ الفقهيِّ للحُكم أو التحريم على تحقيق المناط في المنظُورِ فيه، لا على مجرَّد الاسم.

ومِمَّا يقع الابتلاءُ به في هذا البابِ: أن يتلمَّسَ الفقيهُ تخريجًا فقهيًّا لنازلةٍ مستجدة، فيقفُ عليها باسمِها تمامًا في المُدوَّناتِ الفقهيَّة غير مُفسَّرة، أو في فتاوى فقيهٍ، فيقَعُ في نفسِه أنَّ المُرادَ في لسانِ السَّائلِ وجوابِ المفتي هو المُراد في زمانِه، فيدخلُ عليه الغلطُ من هذه الجهة.

ومن هذا البابِ ما وقعَ في مسألة «الخلو»، حيثُ وقعَ في «فتاوى اللقانيِّ» سؤالٌ عنه، نصُّه: «ما تقولُ السَّادة العُلماء أئمة الدِّين ﵃ أجمعين في **خلوات الحوانيتِ** التي صارت عُرفًا بين النَّاسِ في هذه البلدةِ وغيرِها، ووزن النَّاس في ذلك مالًا كثيرًا، حتى صارَ الحانوتُ في بعضِ الأسواقِ أربعمائة دينارٍ ذهبًا جديدًا، فهل إذا ماتَ شخصٌ وله وارثٌ شرعيٌّ يستحقُّ **خلو حانوتِ** مورثه عملًا بعُرف ما عليه النَّاسُ أم لا؟ وهل إذا ماتَ من لا وارث له يستحقُّ ذلك بيتُ المالِ أم لا؟ وهل إذا ماتَ شخصٌ وعليه دينٌ ولم يُخلِّف ما يفي بدينِه يوفى ذلك من خلو حانوتِه؟ فأجابَ ﵀: الحمدُ لله رب العالمين، نعم إذا مات شخصٌ وله وارثٌ شرعيٌّ يستحقُّ **خلو حانوتِ** مُورثه؛ عَمَلًا بعُرف ما عليه النَّاسُ، وإذا ماتَ من لا وارِث له يستحقُّ ذلك بيتُ المالِ، وإذا ماتَ شخصٌ وعليه دينٌ ولم يخلِّف ما يفي بدينِه فإنَّهُ يوفى من **خلو حانوتِه**، والله سبحانه أعلمُ بالصَّواب»[1].

---

(١) نقلَها عنه بنصِّها: الغرقاويُّ ﵀ في: «رسالة في تحقيق معنى الخلو عند المالكيَّة»، (ص٥٥٣).

كذا وقعَت كلمة «خلو الحانوتِ» في فتوى اللَّقانـي رَحِمَهُ اللَّهُ، وقد قالَ الغرقاويُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فيها عن البدرِ القرافيِّ: «إنما بنى العلَّامة الناصرُ اللقانيُّ فتواهُ فيها على العُرفِ، وخرَّجَها كما قالَ بعضُهم على بعضِ مسائل لأهلِ المذهبِ، وهو من أهلِ التخريجِ، فيُعتبر تخريجه»[1].

إذن؛ فهذا الذي قالَهُ اللقانيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ إنَّما خرَّجه على مذهبِ السَّادة المالكيَّة، **فإذا أرادَ الفقيهُ تقليدَهُ في هذا التخريجِ ينبغِي له أن يُحرِّرَ مُرادَهُ بـ«خلوِّ الحانوت»، ولا يُسارِعُ إلى حملِه على المُرادِ في زمانِه وبلدتِه بـ«الخلو»**.

فالمرادُ بالخلوِّ في عُرفِ أهلِ مصر مثلًا: مبلغٌ من المالِ يدفعه المستأجِرُ الجديدُ للمستأجِر القديمِ حتى يُخلِي له المكان، فيستأجِرُه من المؤجرِ، وأهلُ مصر يسمُّونه بـ«خُلوِّ الرِّجل»[2].

فمن الغلطِ حملُ الفقيهِ سؤال السَّائل وجواب اللَّقانـيِّ على عُرْف بلدِه وزمانِه؛ بل ينبغِي أن يُحرِّر مُراد اللَّقانـيِّ من خلالِ فهمِ أهلِ المذهبِ لكلامِه.

فإذا رجعنا إلى كتبِ المالكيَّة نجدُ أنَّهمُ قد ذكرُوا فتوى اللَّقانـيِّ، وذكَرُوا للخلوِّ ثلاث صُور، وهذه عبارةُ العدويِّ رَحِمَهُ اللَّهُ في تفصيلِها:

«**الأولى**: أنْ يكُونَ الوقفُ آيلًا للخَرَابِ، فيُكْرِيه ناظرُ الوقفِ لمن يعمره بحيث يصيرُ الحانوتُ مثلًا يكرى بثلاثين نصف فضة، ويجعل عليه لجهة الوقف خمسَةَ عشر، فصارَت المنفعَةُ مُشتَرَكة بينهما، فمَا قابَلَ الدَّراهمَ المصرُوفة من المنفعة هو الخلو، فيتعَلَّقُ به البيعُ والوقفُ والإرثُ والهبةُ وغيرُ ذلك، ويُقْضَى منه الدَّينُ وغيرُ ذلك، ولا يسُوغُ للناظرِ إخراجُهُ من الحانوت، ولو وقَعَ عقدُ الإيجارِ على سنين مُعيَّنة كتسعين سنة، ولكن شَرْطُ ذلك أن لا يكون ريعٌ يعمر به.

الثانية: أنْ يكُونَ لمسجدٍ مثلًا حوانيتُ موقوفة عليه، واحتاجَ المسجدُ

---

(١) انظر: «رسالة في تحقيق معنى الخلو عند المالكية»، (ص٥٥٣).

(٢) الوسيط في شرح القانون المدني (٦/ ١٠١٩).

لتكميلٍ أو عمارةٍ، ويكون الدُّكانُ يُكْرَى مثلًا الشهر بثلاثين نصفًا، ولا يكون هناك ريع يكمل به المسجد أو يعمر به، فيعمد الناظرُ إلى السَّاكن في الحوانيت فيأخذ منه قدرًا من المال يعمر به المسجد، ويجعل عليه خمسة عشر مثلًا في كل شهر، والحاصلُ أن منفعة الحانوت المذكورة شركة بين صاحب الخُلُوِّ والوقف بحسب ما يتفق عليه صاحب الخلو والناظر على وجه المصلحة؛ كما يؤخذ مما أفتى به الناصِرُ كما أفاده عج.

الثالثة: أن تكُونَ أرض محبسة، فيستأجرها من الناظر، ويبني فيها دارًا مثلًا على أن عليه في كل شهر لجهة الوقف ثلاثين نصف فضة، ولكن الدار تُكْرَى بستين نصف فضة مثلًا؛ فالمنفعة التي تُقَابِلُ الثلاثين الأخرى يُقَال لها خلو، وإذا اشتركَ في البناءِ المذكُور جماعة وأراد بعضهم بيعَ حصته في البناء فلشركائه الأخذ بالشفعة، وإذا حصل خلَلٌ في البناء ففي الصورتين الأولتين الإصلاح على الناظر وصاحب الخلو على قدر ما لكلٍّ، وفي الأخيرة على صاحب الخلو وحده»[1].

فظهرَ بذلك أنَّ اللَّقانـيَّ ما أرادَ «الخلوَّ» بالمعنى الشَّائع في زمانِنا، فحملُ الفقيهِ لكلامِه على عُرفِ زمانِنا غلطٌ عليه.

فإذا عُرفَ ذلك فإنَّ الفقيهَ ينظرُ بعد ذلك في المسألة على وفقِ قاعدة مذهبِه، أو يتلمَّس فقهيًا نصَّ على جوازِه، أمَّا فتوى اللَّقانـي فليست وارِدة على «الخلو» بالمعنى المتعارف عليه في زمانِنا.

وقد يسرِي الغلطُ إلى الفقيه لا من جهة الاسمِ، وإنما من جهة المعنى، فتنزلُ به النَّازلة، فيتلمَّسُ في فتاوى الأئمَّة حُكمًا لها، فيظفرُ بمعناها مقرُونًا بما يُوهِم اتفاقَهما مع نازلتِه في الحقيقة، ولا يكون الحالُ على ما ظنَّ.

ومن ذلك ما ذَكَرَهُ ابن عابدين رَحِمَهُ اللَّهُ في مسألة الخلوِّ، حيثُ استدلَّ بعضُهم على جوازِ بيعِ الخلوِّ بما في «الخانية»: «رجلٌ باعَ سكنى له في

(١) حاشية العدويِّ على شرح الخرشي على مختصر خليل (٧/ ٧٩)، ومُرادُه بـ«عج» الأجهوريُّ، بحوث في قضايا فقهيَّة معاصرة (١/ ١٠٥).

حانوتٍ لغيرِهِ، فأخبَـرَ المشتري أنَّ أُجرَةَ الحانوتِ كذا، فظهر أنها أكثرُ من ذلك، قالوا: ليس له أن يَرُدَّ السكنى بهذا العيب».

فهذا السُّؤالُ ظاهرُه يشبه مسألة «الخلو» بالمعنى المُراد في زمانِنا، لكن يرُدُّ هذا أنَّ قولَهُ: «سكنى» إنما أُريدَ به أعيانٌ قائمة مُركَّبة في الحانوتِ.

قالَ ابنُ عابدين رَحِمَهُ اللَّهُ: «للعلامة الشرنبلالي رسالةٌ ردَّ فيها على هذا المُسْتَدِلِّ بأنه لم يفهم معنى (السكنى)؛ لأنَّ المُرَادَ بها **عينٌ مُركَّبة في الحانوت**، وهي غيرُ الخُلُوِّ»[1].

---

(١) حاشية ابن عابدين (٤/ ٥٢١).

المثارُ الثالثُ

الغفلةُ عن علَّة المذهبِ المُخَرَّجِ عليه

لا ريبَ أنه يُشترطُ في المفتي إذا شرعَ في تخريجِ نازلةٍ على مذهبٍ من المذاهبِ أن يكونَ عالمًا بعلَلِ المذهبِ؛ لأنَّه قائمٌ في نصِّ المجتهدِ المُطلَقِ مقامَ المُجتهدِ في نصِّ الشَّارع، فكما أنَّ المُجتهد لا يجوزُ له إلحاقٌ إلا بعد العلمِ بتمامِ العلَّة، فكذلك المنتسبُ إليه إذا أرادَ التخريجَ على نصِّه لا بد أن يكُونَ عالمًا بما قامَ عنده من العِلل في الفروع.

يقولُ القرافيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ عن شرطِ التخريجِ: «إنما يصحُّ ممن أحاطَ بمدارك إمامِهِ وأدلَّتِه وأقيسَتِه وعِلَلِه التي اعتمد عليها مُفَصَّلَة، ومعرفةِ رُتَبِ تلك العللِ»[1].

وعلى ذلك، فذهولُ المُخرِّج عن علَّة المذهبِ المُحرَّرة من مثاراتِ غلطِه، ونسبته له تخريجًا ما ليس منه.

فمن ذلك قِولُ مفتٍ في حكم الصَّلاة في الطَّائرة: «**المعتمدُ عليه في مذهب الشافعيَّةِ**: أننا لا نُصَلِّي في الطَّائرةِ، وإذا صَلَّينا في الطائرةِ احترامًا للوقت فلا بُدَّ علينا أن نُعيد عندما ننزل؛ لأن **الاستقرَارَ على الأرضِ شَرْطٌ عندَهُم في صحَّة الصلاة**»، ثمَّ قالَ: «يقُولُ الإمامُ الرافعيُّ: فلو صَلَّى أحدُهُم في أُرْجُوحَةٍ مُعَلَّقةٍ لا هي على الأرض مستقرَّة ولا هي في السماء مربوطة؛ فإنها لا تصح الصلاة».

وقد دخلَ الغلطُ على هذا المُفتي في التخريج على مذهبِ الشَّافعيَّة من جهة غفلتِه عن تحقيق علَّتِه، والغريبُ أنَّهُ صرَّح بـ«المعتمد»، فدلَّ على أنه إنما يُخرِّج على المعتمد، لا على غيرِه.

---

(١) الفروق (٢/ ٥٤٣).

ومحلُّ الغلَطِ على مُعتمدِ مذهبِ الشَّافعيَّة في ذلك قولُه: «لأنَّ الاستقرَارَ على الأرضِ شَرْطٌ عندَهُم في صحَّة الصلاة»، فجعلَ تمامَ العلَّة «الاستقرار على الأرض»، والعلَّة المُعتمدَةُ عند الشَّافعيَّة إنما هي الاستقرارِ فقط، وهاكَ تفصيلُ ذلك.

فمع اتِّفاق الشَّافعيَّة على اشتراطِ استقرارِ المُصلِّي، إلا أنَّهم قد اختلفُوا في القدرِ المطلُوب منه على فريقين:

الفريقُ الأولُ: يرى أنه يُشتَرَطُ أن يكونَ مُصلِّي الفرضِ **مُستقِرًّا على ما يصلحُ قرارًا كالأرضِ وما في معناها،** وبهذا قالَ إمامُ الحرمين والغزاليُّ.

يقولُ إمامُ الحرمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «المُفترِضُ مأمورٌ بالتمَكُّنِ في صَلاتِهِ على الأرضِ، أو ما في معناها»[1]، وقالَ في موضعٍ بعدَهُ في بيانِ بطلانِ الصَّلاة على أرجوحةٍ: «المُصَلِّي مأمُورٌ بالتمَكُّنِ في مكانِ صلاتِهِ، وليست الأرجُوحَةُ مكانَ التمَكُّنِ في العُرْفِ، وليست مبنية كالغُرْفَة المُعَلَّقة، والمُتَّبَعُ في مثلِ ذلك العُرْفُ، وهذا بمثابة اشتراط الشرع في صحة الجمعة دار الإقامة»[2].

وقالَ تلميذُه الغزاليُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «ثمَّ منعُ الفرضِ على الرَّحلة ليس لكثرةِ الفعلِ فيه والانحرافِ عن القبلةِ فقط، فإنَّهُ لو صلَّى على بعيرٍ معقولٍ لم يجُز؛ لأنَّهُ وجبَ عليه **أن يتمكَّنَ على الأرضِ في صلاتِه، ويستقر على ما أُعِدَّ للقرار**»[3].

إذن فالعلَّة عند إمامِ الحرمين والغزاليِّ: كونُ المُصَلِّي **المفترض مستقرًّا على ما يعدُّ قرارًا في العُرف كالأرضِ** ونحوِها.

وفرَّع إمامُ الحرمين والغزاليِّ على وَفقِ على هذه العلَّة بطلانَ صلاةِ من صلَّى الفرضَ على دابَّةٍ، سواءٌ أكانت واقفة أم سائرة، والبُطلانُ عندَهم ليس مردُودًا فقط إلى عدم إمكانِ القيامِ؛ بل الدَّابة عندَهُما لا تعدُّ قرارًا عُرفًا، وكذلك فرَّعُوا بُطلانَ صلاةِ الفرضِ على سريرٍ يحملُه رجالٌ وعلى الأرجوحة المشدُودة بالحِبالِ؛ إذ ليس السَّريرُ قرارًا عُرفًا.

---

(١) نهاية المطلب (٢/ ٧٤).

(٢) نهاية المطلب (٢/ ٧٥).

(٣) البسيط (جـ١/ ق١٠٣).

أمَّا السَّفينة الواقفة فقد صحَّحا صلاةَ الفرضِ عليها، وعلَّلَهُ إمامُ الحرمين رَحِمَهُ اللَّهُ بأنَّ الماءَ على الأرضِ كالأرضِ، والسَّفينةُ صَفَائِحُ مبطُوحةٌ على الأرضِ، والحيوان وإنْ كانَ معقُولًا غيرُ معدُودٍ من أجزاءِ الأرضِ، وأمَّا إذا كانت سائرة فإنما يُؤخَذُ بزمامِ النظرِ فيها مأخذَ الرُّخص؛ فإنَّ هذه الحركات في حكم الأفعال الكثيرة؛ **ولكن لَمَّا جَازَ رُكوبُ البحرِ، فلا معدل لمن رَكِبه عنه في أوقاتِ الصَّلوات، والغالِبُ أنَّ السفينة تجرِي، ولا اختيارَ في ربطِها، فلم يُبَالِ الشَّرعُ بتلك الحركات**[1].

ولمَّا كانَ الحالُ في السَّفينة حالَ ضرُورةٍ أو حاجة متأكِّدة فإنَّ إمامَ الحرمين رَحِمَهُ اللَّهُ قد تردَّدَ في صحَّة الفرض في الزَّورقِ السَّائر في حقِّ المُقيمِ ببغدادِ مع إتمامه الأركان ودوام الاستقبال، فإنَّ المُصلِّي متمكنٌ من النُّزول إلى الشطِّ عن قريبٍ، ومحزُّ الإشكالِ عند إمامِ الحرمين رَحِمَهُ اللَّهُ على حدِّ قولِه: «إنَّ الأفعالَ تكثرُ بجريانِ الزَّواريقِ»، فلذلك تردَّد وتوقَّف، أمَّا الزَّورقُ المشدُودُ فقد حكى عن الأصحابِ صحَّة الفرضِ عليه.

الحاصلُ إذن أنَّ العلَّة عند إمامِ الحرمين والغزاليِّ في الصَّحَّة: كونُ المُصلِّي مستقرًّا على ما يعدُّ قرارًا في العُرف، وفرَّعَ على هذه العلَّة أربعَ مسائل: بطلانَ صلاة الفرضِ على الدَّابة الواقفة، وعلى الدَّابة السَّائرة، وعلى سريرٍ يحملُه رجالٌ، وعلى الأرجُوحة المشدُودة بالحبالِ؛ لأنَّ هذه الأربعة ليست قرارًا عُرفًا، أمَّا السَّفينةُ فقد فرَّق بينَها وبين المذكُورات بأنَّ الماءَ بمنزلة صفائح مبطُوحة على الأرضِ، مع مكانِ الضَّرُورة فيها، ولذلك تردَّدَ في الزَّورق السائرِ؛ إذ لا ضرُورة فيه.

هذا ما قالَهُ إمامُ الحرمين وتلميذُه الغزاليُّ عليهما رحمة الله في التعليلِ والتفريعِ، وقد جرى أكثرُ الشَّافعيَّة من المتقدِّمين والمُتأخِّرين على خلافِه، واعتمدَ محققا المذهبِ الرافعيُّ والنوويُّ رحمهما الله ما عليه الأكثرُون، والأكثرُون والشيخانِ هم الفريق الثاني، فلنقف مع تعليلِه وتفريعِه.

---

(١) نهاية المطلب (٢/ ٧٤).

الفريقُ الثَّانـي: يرى أنَّه يُشترط أن يكونَ المُصلِّي **مستقرًّا في نفسِه ولو لم يكن المستقرُّ عليه قرارًا عُرفًا**، وعلى ذلك أكثرُ الأصحابِ، وهو المعتمَدُ عند الرافعيِّ والنوويِّ.

قالَ الرَّافعيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ مُبيِّنًا الفرقَ بين الفريقين في العلَّة المُعتمدة: «والمعتبَرُ عند أكثرِ الأصحابِ: **استقرَارُ المُصَلِّي في نفسِهِ، لا استقراره على ما يَصْلُحُ للقرارِ**، ويُؤيِّدُ قولَهُم تجويزُ الصَّلاةِ في الزَّورقِ المشدُودِ على السَّاحل»[1].

وقالَ النوويُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «شَرْطُ الفريضَةِ أنْ يَكُونَ مُصَلِّيها مستقرًّا»[2].

وتبعَهُما على هذا التعليلِ وما يأتـي من التفريعِ: محقِّقو المتأخِّرين الذين تدورُ عليهم الفتوى؛ كشيخ الإسلام زكريًّا، والهيتميِّ، والرَّمليِّ[3].

وفرَّعُوا على ذلك حيثُ حصلَ القيامُ واستقبالُ القبلة: صِحَّةَ صلاةِ الفرضِ على دابَّة واقفةٍ، وعلى سريرٍ يحملُه رجالٌ وإن كانوا سائرين به، وعلى الأرجُوحة المشدُودة بالحِبالِ، وعلى السَّفينة الواقفة والجارية، وفي الزَّورقِ المشدود بالسَّاحلِ، وكذا في الزَّورقِ الجاري، فصلاةُ الفرضِ في كلِّ ذلك صحيحةٌ عندَهم؛ لكونِ المُصلِّي في كلِّ ذلك مستقرًّا في نفسِه، وهذا هو الشَّرطُ، ولا يُشترطُ عندَهمُ كما تقدَّمَ كونه مستقرًّا على ما يعدُّ قرارًا في العُرف كالأرضِ ونحوِها، أمَّا صلاةُ الفرضِ على الدَّابة السَّائرة فقد أبطلُوها؛ لانتفاءِ كونِ المُصلِّي مستقرًّا في نفسِه[4].

فإذا عرفتَ ذلك علمتَ أنَّ حُكم المفتي السَّابقِ بالبُطلانِ بناءً على اشتراطِ الاستقرارِ على الأرضِ إنما تخريجٌ على الضعيفِ، لا على المُعتمدِ كما ظنَّ.

لكنَّ إشكالًا هنا قد يقَعُ في نفسِ المتأمِّل في المعتمد في هذه الفُروع

---

(١) الشرح الصغير على الوجيز (جـ١/ق١٠٩).

(٢) روضة الطالبين (١/ ١٠٩)، المجموع (٣/ ٢٤١).

(٣) أسنى المطالب (١/ ١٣٦)، فتح الوهّاب (١/ ٣١٩)، تحفة المحتاج (١/ ٤٩٢)، نهاية المحتاج (١/ ١٤٤).

(٤) روضة الطَّالبين (١/ ٢١٠).

الثَّمانية، وهو تناقضٌ ظاهريٌّ بين تصحيحِ الصَّلاة على سريرٍ يحملُه رجالٌ سائرين به وإبطالها على الدَّابة السَّائرة.

ولا شكَّ أنَّ ظاهرَ هذا التناقُضُ، وقد دفعَ الهيتميُّ هذا التناقُض الظاهريَّ فقالَ: «وفارقت السَّريرَ الذي يحمِلُهُ رجالٌ: بأنَّ سيرَهُ منسوبٌ إليهم، وسيرُ الدَّابَّة منسوبٌ إليه»[1]؛ أي: إلى قائدِها.

ثمَّ أوردَ عن المُتوليِّ أنه قالَ: «لو كانَ لها مَنْ يلزم لِجَامَهَا بحيثُ لا تختَلِفُ الجِهَةُ جازَ ذلك»، ثمَّ علَّق عليه فقالَ: «وعليه يدلُّ كلامُ جمعٍ متقدِّمين، وهو صريحٌ في صِحَّة الفرضِ في نحو محفة سائرةٍ؛ لأنَّ مَنْ بِيَدِهِ زِمَامُ الدابة يُرَاعِي القبلة»[2].

وبه تعلمُ أنَّ الاستقرارَ الذي أرادَهُ الشَّافعيَّة في معتمدِهم: لا يُرادُ به كونُ المُصلِّي مستقرًّا على ما يعدُّ قرارًا عُرفًا كالأرضِ ونحوِها؛ بل المُرادُ: كونُه مستقرًّا في نفسِه، ولكن هذا أيضًا ليس واضحًا، فهل يكونُ مضبوطًا بانتفاءِ مُطلق سيرٍ إذا كان على نحوِ دابَّةٍ، أو انتفاءِ سيرٍ مخصُوصٍ؟ الذي يظهَرُ من كلامِ المتوليِّ والهيتميِّ أنَّ المُرادَ انتفاءُ سيرٍ مخصُوصٍ؛ أي: انتفاءُ سيرٍ منسُوبٍ إليه كمَنْ صلَّى الفرضَ على دابَّة هو قائدُها، أمَّا من صلَّى الفرضَ على سريرٍ يحملُه رجالٌ سائرون به، فصلاتُه صحيحة؛ لانتفاءِ سيرٍ منسُوبٍ إليهم؛ بل السَّيرُ في هذه الحالة منسُوب إليه، فهو حينئذٍ جزءُ علَّة، وجزءُ العلَّةِ لا ينتجُ المعلُولَ.

إذن، فهذا أولُ غلَطٍ بنائيٍّ وقَعَ فيه هذا المُفتي، وهو عدمُ تحريرِه لعلَّة الشَّافعيَّة، فظنَّ أنَّ العلَّة استقرارُ المُصلِّي على الأرضِ، والعلَّة عندهم في معتمدِهم إنما هي مطلق استقرار المُصلِّي في نفسِه بالضَّابط المُبيَّن آنفًا.

ثمَّ غلطٌ آخرُ وقعَ فيه هذا المُفتي، نذكرُه استطرادًا، وهو وهمُه على الرافعيِّ في حكاية صُورة المسألة وحُكمِها، حيثُ قالَ: «يقُولُ الإمامُ الرافعيُّ:

---

(١) تحفة المحتاج (١/ ٤٩٢).

(٢) تحفة المحتاج (١/ ٤٩٣).

فلو صَلَّى أحدُهُم في أُرْجُوحَةٍ مُعَلَّقةٍ لا هي على الأرض مستقرَّة ولا هي في السماء مربوطة؛ فإنها لا تصح الصلاة».

وهذا وهمٌ على الرَّافعيِّ، فإنَّ الرافعيَّ إنما حكى قولَ الغزاليِّ اشتراط الاستقرار على ما يُعدُّ قرارًا عُرفًا، ثمَّ ذكرَ تفاريعه على وفقهِ، ومنها: بطلانَ صلاةِ المصليِّ للفرضِ على الأرجُوحة المُعَلَّقَةَ بالحِبالِ، أما كلامُ الرافعيِّ نفسه فقد اتَّبع أكثر الشَّافعية فقالَ في مستهلِّ الفصلِ: «وفِقْهُ الفصلِ أنَّ استقرَارَ المُصَلِّي في نفسِهِ شَرْطٌ»[1]، فجرى في الشَّرطِ على ما جرى عليه أكثرُ الشَّافعيَّة، لا على ما جرى عليه إمامُ الحرمين والغزاليُّ، وبيَّن في «الشَّرح الصغير» أنَّ كلامَ الغزاليِّ في «الوجيز» إنما هو شيءٌ اتَّبع فيه إمامَ الحرمين، فقالَ رَحِمَهُ اللهُ: «وأمَّا قولُه: (ولا تصحُّ الفريضةُ على بعيرٍ معقولٍ) فيه إشارة إلى امتناعِ الفريضة على الرَّاحلة ليس لمجرَّد اختلالِ القيام والاستقبالِ؛ بل فيه شيءٌ آخرُ، وهو أنَّ ظهرَ الدَّابة ليس موضعَ الاستقرارِ، والمُصلِّي مأمورٌ أن يأتي الفريضة متمكنًا على الأرضِ أو ما في معناها، فلا تصحُّ الفريضةُ على البعيرِ معقولًا والمُصلِّي متمكنًا من إتمامِ الأركانِ، **ولا على الأرجوحةِ المُعلَّقة بالحبالِ، وهذا شيءٌ تبعَ فيه إمامَ الحرمين**»[2].

ثمَّ بيَّنَ الخلافَ بين جمهورِ الأصحابِ وإمام الحرمين، فقالَ: «والمعتبَرُ عند هؤلاءِ: استقرَارُ المُصَلِّي في نفسِهِ، لا استقراره على ما يَصْلُحُ للقرارِ»[3].

ثمَّ مالَ إليهم فقالَ: «ويُؤيِّدُ قولَهُم تجويزُ الصَّلاةِ في الزَّورقِ المشدُودِ على السَّاحل»[4].

وبهذا يتبيَّنُ لكَ أنَّ الرافعيَّ مُخالفٌ لإمام الحرمين والغزاليِّ رحمهما الله في التعليلِ والتفريعِ، وهذا استطرادٌ كانَ لا بدَّ منه لإزالة الإيهام.

---

(١) الشرح الكبير (١/ ٤٣٠).

(٢) الشرح الصغير (جـ١/ق١٠٩).

(٣) الشرح الصغير (جـ١/ق١٠٩)، والإشارةُ إلى أكثرِ الأصحاب؛ كما أبانَهُ قبله، حيثُ قالَ: «وقالَ أكثر الأصحاب»، ثمَّ ذكر ذلك.

(٤) الشرح الصغير (جـ١/ق١٠٩).

فحاصلُ هذا المثارِ: أنَّ الغلطِ قد يسرِي إلى المُخرِّج من جهة غفلتِه عن علَّة المذهبِ، أو عن علَّتِه في معتمدِه، ومعلومٌ غيرُ خافٍ على القارئ أنَّ كلامنا هنا كسائر مسائل البحثِ في تقويم البناءِ لا المبنيِّ؛ إذ محلُّ التفصيلِ فيه كتُبُ الفُروع.

المثارُ الرَّابعُ

الذُّهول عن بعضِ العِللِ المُتوارِدة على المحلِّ الواحد

من المعلُوم أنَّ المحلَّ الواحِدَ قد تتوارَدُ عليه أكثرُ من علَّةٍ، كلُّ علَّة تقتضِي ترتُّبَ التحريمِ على انفرادِها، فإذا عُرضت على الفقيهِ نازلةٌ ينبغِي إدامة النَّظر واستقراءُ العِلَلِ التي يمكِنُ أن ترتِّب التحريم ونحوه من الأحكام في هذا المحلِّ.

وإنَّما يدخلُ الغلطُ على الفقيهِ في هذا البابِ إذا تعلَّق نظرُه بعلَّة أو أكثر، وذهلِ عن سائرِ ما قامَ بالمحلِّ من عِللٍ.

ومن ذلك ما يقَعُ في مسألة «زراعة الأعضاءِ» كنازلةٍ مُعاصرةٍ من التعلُّق ببعضِ العللِ والذُّهولِ عن بعضٍ، بحيثُ يجتهدُ في نفي العلَّة الذي طرأت على ذهنِه حين النَّظر، ويذهُل عن غيرِها مما يمكِنُ أن يردَ فيها[1].

وليس غرضُنا في هذا البحثِ كما مرَّ التنبيهُ عليه استيفاءَ النَّظرِ في النَّوازل المذكورة، وإنما حظُّ هذا البحثِ من النَّازلة كحظِّ أصول الفقهِ من الفرع الفقهيِّ، إنما هو التقعيدُ والتمثيلُ والتنبيهُ على مثار الغلطِ في بيانِ الحُكم فيه، وسوفَ أقتصرُ في هذا المثارِ على بيانِ الغلطِ، وأحصرُ النَّظر في التخريجِ على المذهبِ الشافعيِّ فقط تجنُّبًا للإطالة.

في هذه المسألةِ قد يقَعُ تعلُّق من الفقيهِ بعلَّة نجاسةِ العضوِ المُبانِ من

---

(١) المُراد بزراعة الأعضاءِ: نقلُ عضوٍ سليمٍ أو مجموعةٍ من الأنسجة من مُتبرِّعٍ إلى مستقبلٍ؛ ليقُوم مقام العضو أو النسيج التالف، ولِيُنظر توصيفه الطبيّ وأنواعَهُ في: «انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيًّا أو ميتًا» للدكتور محمد علي البار.

المُتبـرِّع، ويجتهدُ على وفقِ مذهبِه في إثباتِ ذلك واستتباعِ الحُكم المُرتَّبِ عليه، أو في نفيِه واستتباعِ الحُكم المُرتَّب عليه.

وقد نصَّ الشَّافعيَّة في المعتمدِ عندَهُم على أنَّ الجزءَ المنفصلَ من الحيِّ كميتته، إن كانتَ طاهرةً فهو طاهرٌ، وإن كانت نجسة فهو نجسٌ، لذلكَ فالعضوُ المُبانُ من الآدميِّ عندَهم طاهرٌ.

يقولُ **الرَّمليُّ** رَحِمَهُ اللهُ: «(والجزءُ المُنْفَصِلُ) بنفسِهِ أو بفعلِ فاعلٍ (مِن) الحيوانِ (الحيِّ كمَيْتَتِهِ) طهارةً وضدها»، ثمَّ قالَ: «فاليَدُ من الآدميِّ طاهرةٌ ولو مقطوعةً في سرقة، أو كانَ الجزءُ من سمكٍ أو جرَادٍ، ومن نحوِ الشاةِ نجسة»[١].

فالمُخَرِّج على مذهبِ الشَّافعية حين ينظرُ في نازلةِ نقلِ الأعضاءِ ينبغِي أن يستقرئ مذهبَهُ، وأن يُديمُ التدُّبر في الواقعة، حتى يغلبَ على ظنِّه عدَمُ الذُّهول عن علَّةٍ قد ترتُّبُ التحريمَ.

وهنا علَّةٌ نُمثِّلُ بها ينبغِي أن ينظُر فيها من يريدُ تخريجَ هذه النَّازلة على مذهبِ الشافعيَّة، وهو «الامتهانُ لجُزءِ آدميٍّ»، فقد نصَّ الشَّافعيَّة في مسائلَ من المذهبِ عليها، وجعَلُوها علَّة التحريمِ في الفرعِ.

فمن ذلك نصُّهم على حُرمة استعمالِ جلدِ الآدميِّ لعلَّة الامتهانِ.

يقولُ **إمامُ الحرمين** رَحِمَهُ اللهُ: «جِلدُ الآدميِّ يُخَرَّجُ أولًا على طهارَةِ جُثَّةِ الميت من الآدميين، فظاهِرُ النصِّ أنَّ جثة الميتِ من الآدميين طاهرةٌ، وفيه تخريجٌ، وسيأتي ذلك، فإنْ حَكَمْنَا بطهارَةِ الجثة فالجِلْدُ طاهِرٌ في نفسِه، **ولكن يحرمُ استعمَالُهُ لِمَا فيهِ من الامتهَانِ والإذْلَالِ**»[٢].

فحرَّمَ إمامُ الحرمين استعمالَ جلدِ الآدميِّ مع طهارتِه بعلَّةِ الامتهانِ.

وفي ذلك يقولُ **النوويُّ** رَحِمَهُ اللهُ: «وأمَّا الآدميُّ: فإذا قلنا بالصحيح أنه لا ينجسُ بالموتِ فجلدُهُ طاهرٌ، لكن لا يجُوزُ استعمَالُ جِلْدِهِ ولا شيءٍ من أجزائِهِ بعد المَوْتِ لحُرْمَتِهِ وكرامَتِهِ، اتفق أصحابُنا على تحريمِه، وصرَّحُوا

---

(١) انظر: نهاية المحتاج (١/ ٤٥).

(٢) نهاية المطلب (١/ ٢٥).

بذلك في كتبهم، منهم إمامُ الحرمين وخلائقُ، قالَ الدَّارميُّ في «الاستذكار»: لا يختلفُ القولُ أنَّ دِباغَ جُلُودِ بني آدمَ واستعمالَهَا حرامٌ»[1].

ولذلك حرَّمُوا استعمالَ آنيةٍ صُنعت من جلدِ آدميٍّ، لهذه العلَّة[2].

كذلك نصُّوا على حُرمة استعمالِ شعر الآدميِّ في تزيُّنِ المرأة بوصلِ الشعر.

يقولُ **القاضي حُسين** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإنْ وَصَلَت بشعرِ آدميٍّ فحرامٌ أيضًا؛ لأنَّ مِنْ كَرَامَةِ الآدميِّ ألَّا تستعْمَل حرمته؛ بل تُدْفَنُ وتُوَارَى، غير أنها إنْ صلَّت معَهَا فصلاتُهَا صحيحةٌ؛ لأنَّ شعرَ الآدميِّ طاهرٌ»[3].

كذلك نصُّوا على تحريم الاستنجاءِ بيدِ آدميٍّ ولو انفصلت عنه؛ لاحترامِه.

يقولُ **النوويُّ** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأمَّا الاستنجَاءُ بيَدِ آدميٍّ ففيهِ كلامٌ منتشرٌ، حاصِلُهُ أربعة أوجه، **الصَّحيحُ**: لا يُجزئُهُ، لا بيَدِهِ، ولا بيدِ غيرِهِ، وبه قطَعَ المُتولِيُّ وآخرُونَ؛ **لأنه عضوٌ مُحترَمٌ**»[4].

وقد ينظُر الفقيهُ في هذه الفُروعِ، فيُسارِعُ إلى التحريمِ، مُعلِّلًا بالامتهانِ، وقد يُساعِدُه على ذلك قياسُ الأولَى، ذلك أنه إذا حَرُم نقلُ شعرٍ من آدميٍّ ووصله بشعر آخرَ، فتحريمُ العضو أولى.

ولكن هذا غيرُ سديدٍ، ذلك أنَّ هذه الفرُوع ليس فيها فرعٌ فيه ضرُورةٌ أو حاجة مشتدَّة، ولكنَّ الشَّافعيَّة قد نصُّوا على فرعٍ في بابِنا هذا؛ أي: باب العلاجِ، يُمكِنُ أن تُخَرَّج عليه هذه المسألة، وهي مسألة وصلِ العظمِ الذي كُسر بعظمِ آدميٍّ، وهذه أشبَهُ بصُورةٍ بدائيَّة لنقلِ الأعضاءِ.

فقد نصُّوا على أنه يجوزُ جبرُ عظمٍ انكسَر بعظمِ آدميٍّ آخرَ بشرطِ فقدِ عظمٍ طاهرٍ أو نجسٍ من غيرِ الآدميِّ يقومُ مقامَهُ؛ بل قدَّمُوا العظمَ النَّجسَ المُغلَّظَ على عظمِ الآدميِّ.

---

(١) المجموع (١/ ٢١٦).

(٢) نهاية المحتاج (١/ ١٠٢).

(٣) تعليقة القاضي حسين (٢/ ٩٤١).

(٤) المجموع (٢/ ١٢١).

وبه تعلمُ أنَّ تجويزَ الوصلِ بعظمِ آدميٍّ عندَهُم مخصوصٌ بشرائِطَ مخصُوصة:

الشَّرطُ الأولُ: ألَّا يكُون متعدِّيًا بهذا الوصلِ، بأنْ يكُون لحاجةٍ بحيثُ يخافُ الضَّررَ بتركِ الجبر.

الشرطُ الثاني: ألَّا يقُومَ مقامَ عظم الآدميِّ عظمٌ طاهرٌ أو نجسٌ من غيرِه ولو مُغلَّظًا.

يقولُ الهيتميُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أمَّا إذا لم يتعد بأنْ خافَ الضَّرَرَ بترِك الجبرِ، ولم يصلح غير عظمِ المُحترم والنَّجسِ ولو من مُغلَّظٍ، فيجوزُ الجبرُ، ولا نزعَ وإن لم يخف منه ضررًا، وإن وجدَ نجسًا وعظمَ آدميٍّ يصلُحانِ وجب تقديمُ الأولِ»[1].

ومع هذا الذي قُلناهُ فينبغِي ألَّا يقتصرَ الفقيهُ المُخرِّجُ على هذين الشَّرطين مع كونِ النَّازلة الآن أكثر تركيبًا وتعقيدًا؛ بل لا بُدَّ أن يضع لها شروطًا أخرى تمنَعُ من الوُقوعِ في محرَّم، ومحلُّ تفصيلِ ذلك في كتب الفُروع.

---

(١) فتح الجواد (١/٢١٨).

المثارُ الخامسُ

التعلُّقُ بالأوصاف الطرديَّة

ينبغي للفقيه إذا نظرَ في نازلةٍ مخصُوصةٍ أن يميزَ طرديَّ الأوصافِ من مُؤثِّرِها، فينيطُ الحُكمَ بالمؤثرِ، ولا يتعلَّق بالأوصافِ الطرديَّة.

وذلك نحوُ أن يُعلِّق قصرَ الصَّلاة للمُسافرِ بالطَّائرة على الحصُولِ على خاتم الجوازاتِ، وهو وصفٌ طرديٌّ مُلغى، فإنْ كانَ يُخَرَّجُ على مذهبٍ من المذاهب الأربعة فعامَّة الفقهاءِ في ذلك إنما يُعلِّقون بدءَ القصرِ على مُفارقةِ البلدةِ، فهو الوصفُ المؤثِّرُ عندَهم، أمَّا ما سواهُ من استعداداتِ السَّفرِ فأوصافٌ طَرْدِيَّةٌ، وإن كانَ يتفَقَّهُ في المسألة على جهة الاستقلالِ فالدَّليلُ قد علَّقَ بدءَ القصرِ على الضرب في الأرضِ، ولا ارتباطَ بين هذا الوصفِ ووصف الحصولِ على خاتم الجوازاتِ.

ومما يدلُّك على طرديَّة هذا الوصف؛ أي: الحصولِ على خاتم الجوازات، أنَّ نظيرَهُ كان موجودًا في زمانِ الفقهاءِ رحمهم الله، ولم ينيطُوا به بدءَ القصرَ؛ فإنَّ نظيرَ جواز السَّفرِ معمُولٌ به من قديمٍ، ولم يعتد به الفقهاءُ كوصفٍ مؤثِّر، وكان يسمَّى في بعضِ الأعصُر بـ«أوراق الطريق»، وفي بعضِها: «أوراق الجواز».

وقد ذكرَها أبو العبَّاس القلقشنديُّ، وسمَّاها: «أوراق الجواز»، ثمَّ قالَ: «وهي المُعَبَّرُ عنه في زماننا بأوراق الطّريق»، وذكرَ بعض صياغاتها، فكان يُكتبُ في أعلاها: «ورقة طريقٍ على يد فلانٍ بن فلان الفلاني»، ويكتب كذلك: «رُسم بالأمر الشريف.. أن يُمَكَّنَ فلانٌ الفلاني، وتذكر ألقابه، من التوجه إلى جهة قصده والعود»، فإنْ كانَ مُتَمَيِّز المقدار كُتِبَ: «ويُعَامَلُ

بالإكرامِ والاحترامِ والرّعاية الوافرة الأقسام»[1].

وذكرها كذلك ابنُ بطوطة في «رحلته» في وصف «دمياط»، فسمَّاها «طابع الوالي»، فقالَ: «وإذا دخلها أحدٌ لم يكن له سبيلٌ إلى الخروج عنها إلا بطابع الوالي، فمَنْ كانَ من الناس معتبرًا طُبِع له في قطعة كاغد يستظهر به لحُرَّاسِ بابها، وغيرهم يُطْبَعُ على ذراعِه فيستظهر به»[2].

الحاصلُ أنَّ هذا الذي اعتقدَهُ هذا المفتي مناطًا إنما هو وصفٌ طرديٌّ، قد أدركَ نظيرَهُ الفقهاءُ، ولم يراعُوه مطلقًا.

---

(١) صبح الأعشى (٧/ ٢٣٢).

(٢) رحلة ابن بطوطة (١/ ١٩٨).

المثارُ السَّادس

استلزامُ جوازِ المُركَّبِ من جوازِ أجزائه

يقولُ الشَّاطبيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «الاستقراءُ من الشَّرعِ عرف أنَّ للاجتماعِ تأثيرًا في أحكامٍ لا تكون حالةَ الانفرادِ، ويستَوِي في ذلك الاجتماعُ بين مأمُورٍ ومنهيٍّ مع الاجتماعِ بين مأمُورَيْن أو منهيين، فقد نهى عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ عن بيعٍ وسلفٍ، وكلٌّ واحدٍ منهما لو انفرَدَ لجازَ، ونهى الله تعالى عن الجمعِ بين الأختين في النكاحِ مع جَوَازِ العقدِ على كلٍّ واحدةٍ بانفرادِها»[1].

من مثاراتِ الغلطِ في ذلك أنَّ النَّاظرَ قد يُجَزِّئُ النَّازلة المُركَّبة، ثمَّ يحكمُ على كلِّ جزءٍ بانفرادِه، ثمَّ يستلزمُ جوازَ المُركَّبِ من جوازِ هذه الأجزاءِ، وهو من أغلاطِ هذا البابِ، ويكثرُ هذا في العقودِ المُعاصرة.

فالعقودُ قد تكون جائزة على انفرادِها، ولكنَّها إذا اجتمعت صارت في هيئتها التركيبيَّة غير جائزة، وذلك نحوُ عقدي البيعِ والقرضِ، فإنَّ هذين العقدين جائزانِ على الانفرادِ، ولكن إذا اشترط القرضُ في البيعِ كانت هذه الهيئة الجديدة محرَّمة، ومثلُ ذلك عقدَي الإيجارِ والبيعِ، رُبَّما يتواردانِ على محلٍّ واحدٍ، فتكونُ الهيئة الجديدة باطلة وإن كان كلٌّ عقدٍ منهما لو كان منفردًا لكان صحيحًا.

وذلك نحوُ الإيجارِ المُنتهِي بالتمليكِ في صورة ما إذا كان العِوض فيه الأقساط التأجيريَّة فقط؛ فإنَّهُ مُركَّبٌ من عقدين: عقدِ إجارةٍ، وعقدِ بيعٍ، والعقدانِ جائزانِ على الانفرادِ، لكن هذه الهيئة الاجتماعِيَّة قد ولَّدت صورة

(١) الموافقات (٣/ ١٩٢).

جديدة، وهي: بيعٌ قد علِّقَ على أمرين: وجُودُ إجارةٍ للعينِ مَحَلِّ العقدِ، وسدَادُ الأجرة المُتَّفق عليها.

فلا يكفِي الفقيهَ حينئذٍ أن يتترَّسَ بأنَّهما عقدانِ جائزانِ؛ بل الصُّورة الموجودة الآن صورةٌ جديدة، وهي بيعٌ بشرطِ إجارةٍ قد تمَّ سدادُ جميعِ أقساطِها.

والبَتُّ في هذه الصُّورة ينبنِي على مسائلَ، منها: مُعْتَقَدُ الفقيهِ في الشَّرطِ المُبْطِلِ؛ فإنَّ من الفُقهاءِ من يبطُل البيعَ بشرطِ إجارةٍ كالشَّافعيَّة[1].

ولا يخفى على القارئ الكريمِ أنَّ كلامَنا في خُصوصِ هذا الطريقِ في البناءِ، لا في المبنيِّ.

الحاصلُ أنَّ جوازَ أجزاءِ المُركَّب لا يلزَمُ منه جوازُه في نفسِه، فاستلزامُ جوازِ المُركَّب من جواز أجزائه على انفرادِها من مثارات الغلطِ في ذلك.

---

(١) يرى الشَّافعيَّة بُطلانَ البيعِ بشرطِ إجارة، ويرى الحنفيَّة أنَّ البيعَ بشرطٍ لا يقتضيه العقدُ وفيه منفعة للبائعِ أو للمُشتري فاسدٌ، كأنْ باعه على أن يقرضه المشتري قرضًا، أو يهبَ له كذا، أو يبيعَ منه كذا. بدائع الصَّنائع (١٦٩/٥)، تحفة المحتاج (٢٩٦/٤).

المثارُ السَّابع

الذُّهول عن الفارق في التخريج

من مثاراتِ الغلَطِ في هذا البابِ: تكلُّف الفقيهِ إلحاق حادثٍ بمنصُوصٍ في مذهبِه، مع قيامِ فرقٍ مؤثِّرٍ يدفَعُ هذا الإلحاقَ.

ومن ذلك تخريجُ بعضِ أحكامِ حوادِث السَّيارات على أحكام «صيال البهائم» في مُدوَّنات الفقه، فإنَّ من هذا البابِ ما ينبغِي عدمُ الإلحاقِ فيه للفرقِ المُؤثِّر، ومنه ما يمكِنُ فيه الإلحاق لانتفاءِ الفرقِ المؤثر.

ومن ذلك: أنَّ الحنفيَّة قد نصُّوا على أنَّ الدَّابة إذا نفَحَت برجلِها وهي تسيرُ فلا ضمانَ على الرَّاكبِ، وعلَّلُوا ذلك بأنَّ نفحة الدَّابة برجلِها وذنبِها لا يمكن للرَّاكب الاحترازُ منه، فلم يكن فيه ضمانٌ.

قالَ **الحصكفيُّ** رَحِمَهُ اللَّهُ: «(لا) يَضْمَنُ الرَّاكبُ (مَا نفَحَت بِرِجْلِها) أو ذَنَبِها سائرةً»، وعلَّل **ابنُ عابدين** رَحِمَهُ اللَّهُ فقالَ: «فإنَّ الاحتِرَازَ عن النَّفحة مع السَّيرِ غيرُ مُمْكن؛ لأنها من ضَرُورَاتِه»[1].

فهذا الذي قالَهُ الحنفيَّةُ في نفحِ الدَّابة برجلِها لا يمكِنُ للفقيهِ النَّاظر إلى العلَّة تخريجُ ما أتلفت السَّيارةُ بمؤخرتِها عليها، ذلك أنَّ ثمَّ فارقًا بين الدَّابة والسيَّارة في ذلك؛ فإنَّ الدَّابة لها اختيارٌ، واحترازُ راكبِها عن فعلِها هذا غيرُ مُمِكنٍ عادة، أمَّا السَّيارة فلا اختيارَ لها، وإنما هي كالجزءِ الواحدِ، وسائِقُها متحَكِّمٌ في جميع أجزائها[2].

---

(١) الدُّر المختار مع حاشية ابن عابدين (٦/٦٠٣).

(٢) بحوث في قضايا فقهية معاصرة (١/٢٩٨).

ومع هذا الاختلافِ بين الدَّابة والسَّيارة في هذا البابِ، إلا أنَّهُ قد يقطَعُ الفقيهُ بنفي الفارقِ، فيُلحِقُ السَّيَّارة بالدَّابة في بعضِ ما ذكرُوا في باب «صيال البهائم».

وذلك نحوُ ما يقَعُ أحيانًا من انتظارِ سائقٍ في سيَّارتِه إشارة المرورِ أن تشيرِ بالسَّير، فإذا بسيَّارة تصدِمُه من خلفِه، فتدفعُه إلى الأمام، فيصدِمُ سيارة غيرِه[1].

فهذه المسألة يُمكِنُ أن تُخَرَّجَ على مسألة «نخس الدَّابة»، وصورَتُها ما لو نخسَ رجلٌ دابَّة بغير إذنِ من عليها، فأتلفت شيئًا، فضمانُ إتلافِها في هذه الصُّورة على النَّاخِس لا على الرَّاكب.

يقولُ **الهيتميُّ** رَحِمَهُ اللَّهُ: «لو نَخَسَها غيرُ مَنْ مَعْهَا فضَمَانُ إتلافِهَا على النَّاخِسِ ولو رَمُوحًا بطبعِها على الأوجه ما لم يأذن له مَنْ معها»[2].

الحاصلُ أنَّهُ يُنظَرُ في كلِّ صُورة بحسبِها، فقد يقطَعُ الفقيهُ بنفي الفارقِ، وقد ينقَدِحُ في نفسِه عند النَّظر فارقٌ مُؤثِرٌ مانِعٌ من الإلحاقِ، وذهولُه عن ذلك من مثاراتِ غلطِه.

---

(١) بحوث في قضايا فقهية معاصرة (١/ ٢٩٨).

(٢) تحفة المحتاج (٩/ ٢٠٣).

المثارُ الثَّامِنُ

الذُّهولُ عن تغيُّرِ أوصاف النَّازلةِ

يقولُ الشَّاطبيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «كلُّ صُورَةٍ من صُورِ النَّازِلَةِ نازلةٌ مُستأنفةٌ في نفسِها لم يتقدَّم لها نظيرٌ، وإن تقدَّمَ لها في نفسِ الأمرِ فلم يتقدَّم لنا فلا بُدَّ من النظرِ فيها بالاجتهادِ، وكذلك إنْ فرَضْنَا أنه تقدم لنا مثلُهَا فلا بدَّ من النَّظرِ في كونِها مثلها أولًا»[1].

وهذا المثارُ من أكثر المثارات التي يُبتلَى بها الفقيهُ في زمانِنا هذا، ذلك أنَّ نوازل الزَّمان كثيرة التغيُّر بحسبِ اختلافِ الزَّمانِ والمكانِ، فينبغِي للفقيهِ في ذلك إذا عُرضت عليه نازلةٌ ألا يُجيبَ فيها على وفقِ معهودِه؛ بل يستفصلُ السَّائلَ عن أوصافِها؛ بل رُبَّما يكونُ للنَّازلة الواحدَةِ صورٌ كثيرة، وفي مثلِ ذلك ينبغي للفقيه أن يحترز عن الإطلاقِ.

يقولُ النوويُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «وإذا كانَ في المسألةِ تفصِيلٌ لم يُطْلِق الجوابَ؛ فإنه خطأ، ثم له أنْ يستَفْصِلَ السَّائِلَ إنْ حَضَر»، ثمَّ قالَ: «وله أن يقتَصِرَ على جوابِ أحَدِ الأقسامِ إذا عَلِمَ أنه الواقِعُ للسَّائِلِ، ويقُولُ: هذا إذا كانَ الأمرُ كذا، وله أن يُفَصِّلَ الأقسامَ في جَوَابِه ويذكُرَ حُكْمَ كلِّ قسم»[2].

* * *

هذا ما تيسَّرَ رقمُه في مثاراتِ الغلطِ في التصَوُّر الفقهيِّ، لم نُرِد به استقصاءً، وإنما أردنا التنبيهَ على معاقِد البابِ، والتمثيلَ عليها بالمُعاصراتِ، لعظيمِ الحاجة إلى ذلك في زمانِنا، والله المُسْتعانُ.

---

(١) الموافقات (٤/ ٩٢).

(٢) المجموع (١/ ٤٨).



الخاتمة

• «التصوُّرُ الفقهيُّ» مصطلحٌ غيرُ حاضرٍ بقالَبِه اللَّفظيِّ في المُدَوَّنة الأصوليَّة والفقهيَّة التُّراثيَّة، بيد أنَّهُ حاضرٌ بمعناهُ.

• يمكِنُ تعريفُ «التصوُّرِ الفقهيِّ» بأنه: «العلمُ بالنَّازلة على ما هي به في الواقِع، والعلمُ بحُكمِها عند الشَّارع».

• الفقيهُ يتصوَّرُ أوصافَ النَّازلةِ من حيثُ هي، ثمَّ من حيثُ صلاحيتُها مناطًا للحُكمِ الشرعيِّ.

• لا يتمكَّنُ الفقيهُ من الحُكم في النَّازلة إلا بتصوُّرِ واقعِها، وتصوُّرِ حُكم الشَّارع فيها، ومَلَكَةٍ يُنَزِّلُ بها حُكمَ الشَّارع على الواقعِ.

• قد يحفظُ الفقيهُ مُدوَّنات مذهبِه، ولا يُحسِنُ الفتوى؛ إذ هي صناعةٌ برأسِها.

• محالُّ التصوُّر الفقهيِّ ثلاثةٌ: الواقعة، والدَّليلُ الشرعيُّ، والمذهبُ المُفتى به.

• أدواتُ التصوُّرِ الفقهيِّ ستٌّ، وهي: استفصالُ المُستفتي، وتأمُّلُ المكتُوبِ، وسؤالُ أهلِ الفنِّ، وسؤالُ الخبرة، واستقراءُ العُرفِ، وعلمُ رسمِ المُفتي.

• توقُّف تصوُّرِ واقعِ النَّازلة على فنٍّ يجهلُه الفقيهُ من مثاراتِ غلطِه.

- ينبغِي أن يحترز الفقيهُ عن الذُّهولِ عن اختلاف الحقائق عند الاشتراكِ في الاسم.
- لا يُخرَّجُ على مذهبٍ إلا عالمٌ بعِلَلِه محقِّقٌ لها.
- ينبغِي للفقيهِ أن يحترز عن الذُّهول عن بعض العلل المُتوارة على المحلِّ.
- ينبغِي للفقيه أن يحترز عن التعلُّق بالأوصاف الطرديَّة.
- لا يلزَمُ من جوازِ الأفرادِ جوازُ المُركَّبِ منها في النَّوازل.
- ينبغِي للفقيهِ التنبُّه للفوارقِ المُؤثرةِ التي تقدَحُ في صوابِ الإلحاق.

قائمة المراجع

١ ـ **أسنى المطالب**، زكريا الأنصاري، وبهامشه حاشية الشهاب الرَّملي عليه، دار الكتاب الإسلامي.

٢ ـ **إعلامُ الموقعين عن ربِّ العالمين**، ابن القيم، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزيِّ، ط١، ١٤٢٣هـ.

٣ ـ **الإعلام بنوازل الأحكام**، ابن سهل، تحقيق: نورة محمد عبد العزيز التويجري، ط١، ١٩٩٥م.

٤ ـ **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، القرافي، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدَّة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب.

٥ ـ **اتجاهات المحكمة الدستورية العُليا في مصر والكويت في رقابة دستورية التشريعات في ضوء مبادئ الشريعة الإسلامية**، يسري محمد العصار، مقالٌ منشور بمجلَّة القانون والاقتصاد، العدد السابع والسبعونْ، ٢٠٠٦م.

٦ ـ **بحوث في قضايا فقهية معاصرة**، تأليف: محمد تقي العثماني، دار القلم بدمشق، ط٢، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

٧ ـ **البسيط في المذهب**، الغزالي، مخطوط، مكتبة أحمد الثالث، برقم (٧١٧).

٨ ـ **تاج العروس**، الزبيدي، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٥م.

٩ ـ **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، الهيتمي، المكتبة التجارية الكبرى.

١٠ ـ **ترشيح التوشيح**، ابن السبكيِّ، مخطوط، المكتبة الظاهريَّة، رقم (٢٣١٥).

١١ ـ **التعليقة**، القاضي حسين، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، مكتبة نزار مصطفى الباز بمكة المكرمة.

١٢ ـ **الحاوي للفتاوي**، السيوطي، دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م.

١٣ ـ **الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، الحصكفي، ومعه حاشية ابن عابدين، دار الفكر ببيروت، ط ٢، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

١٤ ـ **رحلة ابن بطوطة**، المُسمَّاة بـ«تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»، ابن بطوطة، أكاديمية المملكة المغربية، ١٤١٧هـ.

١٥ ـ **رسالة في تحقيق معنى الخلو عند المالكية**، الغرقاوي، تحقيق: أحمد بن إبراهيم الحبيب، مجلَّة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، العدد ٣٣.

١٦ ـ **روضة الطالبين وعمدة المُفتين**، النووي، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٩١م.

١٧ ـ **شرح تنقيح الفصول**، القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط١، ١٩٧٣م.

١٨ ـ **شرح جامع الأمهات**، ابنُ عبد السلام التونسي، تحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، ط١، وزارة الأوقاف القطريَّة، ٢٠١٨م.

١٩ ـ **الشرح الصغير على الوجيز**، الرافعي، مخطوط، المكتبة الظاهرية، برقم (٢٠٩٤).

٢٠ ـ **شرح مختصر الروضة**، الطوفي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٠م.

٢١ ـ **شرح مختصر خليل**، الخرشي، ومعه حاشية العدوي، مطبعة بولاق، ط٢، ١٣١٧هـ.

٢٢ ـ **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، القلقشندي، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤٠هـ ـ ١٩٢٢م.

٢٣ ـ **الصحاح**، الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطَّار، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠م.

٢٤ ـ **فتاوى السبكي**، تقي الدين السبكي، دار المعرفة ببيروت.

٢٥ ـ **الفتاوى الفقهية الكبرى**، الهيتمي، طبع: عبد العزيز أحمد حنفي.

٢٦ ـ **فتح الوهَّاب بشرح منهج الطلاب**، زكريا الأنصاري، دار الكتب العلميَّة ببيروت، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٢٧ ـ **فتح الجواد بشرح الإرشاد**، الهيتمي، ضبطه وصححه: عبد اللطيف حسن عبد الرحمٰن، دار الكتب العلمية ببيروت، ط١، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٢٨ ـ **الفروق**، القرافي، دراسة وتحقيق: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام، ط١، ٢٠٠١م.
٢٩ ـ **القانون الدستوري المقارن**، عمر حلمي، مطبعة الإيمان.
٣٠ ـ **الكليات**، الكفوي، قابله على نسخه وأعدَّهُ للطبع: عدنان درويش ومحمد المصريِّ، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٨م.
٣١ ـ **مثارات الغلط في الأدلة**، التلمساني، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس، المكتبة المكيَّة، ط١، ١٩٩٨م، مطبوع مع «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول».
٣٢ ـ **المجموع شرح المهذَّب**، النوويُّ، تصحيح: لجنة من العلماء، دار الفكر.
٣٣ ـ **المستصفى من علم الأصول**، الغزالي، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، ط١، ١٩٩٧م.
٣٤ ـ **المسند**، أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة.
٣٥ ـ **المصباح المنير**، الفيومي، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، ط٢.
٣٦ ـ **مغني المحتاج في شرح المنهاج**، الخطيب الشربيني، ط الحلبيِّ.
٣٧ ـ **الموافقات**، الشاطبي، ضبط نصه وقدم له وعلَّق عليه: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط١، ١٩٩٧م.
٣٨ ـ **نهاية المطلب ودراية المذهب**، الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار المنهاج، ط١، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.
٣٩ ـ **نهاية المحتاج في شرح المنهاج**، الرملي، دار الكتب العلمية ببيروت، ط٣، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.
٤٠ ـ **الوسيط في القانون الدستوري**، تأليف: د. جابر جاد نصار، دار النهضة العربية.
٤١ ـ **الوسيط في شرح القانون المدني**، السنهوري، دار إحياء التراث العربي.



صناعة الاستدلال الفقهي

الماهية، الامتداد، الأغلاط

د. فؤاد بن يحيى

عن الباحث:

- المشرف على مركز دارس للاستشارات البحثية.
- نال شهادة الماجستير من جامعة أم القرى بمكة المكرمة عن أطروحة بعنوان: «نظرية الإلزام - إلزامات ابن حزم للفقهاء أنموذجًا».
- نال شهادة الدكتوراه من الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية عن أطروحة بعنوان: «اختيارات الإمام ابن دقيق العيد الفقهية».
- صدر له من المؤلفات: «منجنيق الغرب.. ابن حزم ترجمة لروح أندلسية ورسم لأصول ظاهرية»، «مشكلات المفطرات».



مقدمة

اللَّهُمَّ ربنا لك الحمد، حمدًا، طيبًا، كثيرًا، مباركًا فيه، ملء السماوات والأرض، وملء ما بينهما، وملء ما شئت من شيء بعد، أهل الثناء والمجد، أحق ما قال العبد، وكلنا لك عبد، اللَّهُمَّ لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجد منك الجد، اللَّهُمَّ صلِّ وسلِّم على عبدك المختار محمد بن عبد الله، كما صليت على آل إبراهيم إنك حميد مجيد.

أما بعد، فهذا بحث في «صناعة الاستدلال الفقهي»، وينتظم في ثلاثة فصول:

الفصل الأول: ماهية الاستدلال؛ وهو يشتمل على أربعة مباحث:

- **المبحث الأول**: مفهوم الاستدلال (اللغوي/ الأصولي/ المنطقي/ العرفي).
- **المبحث الثاني**: أركان الاستدلال.
- **المبحث الثالث**: شروط الاستدلال.
  - ـ ما لا يشترط في الاستدلال.
  - ـ أقسام شروط الاستدلال.
- **المبحث الرابع**: الفرق بين الاستدلال والاستنباط.

الفصل الثاني: الأغلاط في الاستدلال (وله مقدمة خاصة).

الفصل الثالث: إضاءات فكرية.

وقد حرصت ما قدرت على تجريد بحث: (الاستدلال) من حيث هو

حتى يعم نفعه، وقد غلبني التخصص الفقهي في كثير من تطبيقاته وأمثلته.

أسأل الله ﷻ أن ينفع به طلاب العلم، وأن يبارك في أثره، وأن يجعله ذخيرة لي عنده، وأن يزيد الكتاب من فضله تنقيحًا وتحريرًا، وأن يسلط عليه من سهام النقد ما يشحذ شفرته، ويصقل معدنه، ويبرق لمعته، وأن يبقيني له حارسًا وراعيًا، ويُخلِفني فيه من يصونه، ويغار عليه، وينتقي له من الكلمات أدقها، ومن الحروف أجملها، وأن ييسر للكتاب حبلًا إلى مناهج العلم والحكمة والتدريس، إنه سميع الدعاء.

الفصل الأول

ماهية الاستدلال

المبحث الأول

مفهوم الاستدلال

(اللغوي/الأصولي/المنطقي/العرفي)

أولًا: الاستدلال اللغوي:

■ **استدلال**: على صيغة اسْتِفْعَالٌ، وهذه المادة تأتي لمعانٍ كثيرة[1]، اللائق بها هنا: (الطلب، أو الاتخاذ):

ـ **الطلب: أي: طلب الدليل:**

وهناك طريقتان في تفسير الطلب في الاستدلال:

الطريقة الأولى: (سؤال الدليل): أي: طلب السائلِ الدليلَ من مدعي الحكم[2].

---

(١) **صيغة استفعال ترد لاثني عشر معنى**: منها الطلب، والتحول، والاتخاذ. ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي (٢/ ٢٤٧).

(٢) **صيغ العلماء فيها:**

ـ المطالبة بالدلالة: المساءلة عن الدليل والمطالبة به، الباقلاني في التقريب والإرشاد الصغير (١/ ٢٠٨).

ـ طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه **أو إنسان يعلم**، ابن حزم في الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٣٩).

ـ السائل عن الدليل، الجويني في التلخيص في أصول الفقه ١/ ١١٩). =

الطريقة الثانية: (النظر في الدليل): أي: طلب الدلالة من الدليل نفسه، فهو ينصب الدليل، ويحاول انتزاع الدلالة منه[1].

- **الاتخاذ: أي: اتخاذ الدليل:**

يقال: استدل بالشيء على الشيء: أي: اتخذه دليلًا عليه، واستدل على الأمر بكذا: إذا وجد فيه ما يرشده إليه.

* * *

■ **الدلالة**[2]: الإرشاد؛ أي: فعل الدال، وقد تضاف إلى الدليل على المجاز[3].

* * *

■ **الدليل**: ما يرشد إلى المطلوب[4].

ويجمع (الدليل) على (أدلة) لا على (دلائل) إلا نادرًا.

■ **مثاله**: الدخان دليل على وجود نار.

■ **وهو يقع**: على كل ما يعرف به المدلول، حسيًّا كان أو شرعيًّا، قطعيًّا كان أو غير قطعي[5].

= - طلب المستدل إثبات الحكم بدليله، الطوفي في الجذل في علم الجدل (ص٣٨).

(١) **صيغ العلماء فيها:**
الدلالة والنظر فيها للوصول إلى العلم بالمدلول.
النظر في الدليل والتأمل المطلوب به.
- العلم بحقيقة المنظور فيه.
- البحث والنظر في حقيقة المنظور فيه.
ينظر: الفصول في الأصول للجصاص (٤/٩)، التقريب والإرشاد الصغير للباقلاني (١/٢٠٨)، الجويني في التلخيص في أصول الفقه (١/١١٩).

(٢) ما كان للإنسان اختيار في معنى الدلالة فهو بفتح الدال، وما لم يكن له اختيار في ذلك فبكسرها، مثاله إذا قلت: «دلالة الخير لزيد» فهو بالفتح؛ أي: له اختيار في الدلالة على الخير، وإذا كسرتها فمعناه حينئذ صار الخير سجية لزيد فيصدر منه كيف ما كان. الكليات للكفوي، (ص٤٣٩).

(٣) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١/٣٩).

(٤) وقيل في تعريفه: هو ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول. الكليات، (ص٤٤٠).

(٥) ينظر: الكليات، (ص٤٣٩).

■ **الخلاصة:**

الاستدلال له ثلاثة معانٍ لغوية:

١ ـ **إما أنه**: طلب ما يرشده إلى المطلوب (**سؤال الدليل**).

٢ ـ **وإما أنه**: النظر في الدليل للاسترشاد به (**النظر في الدليل**).

٣ ـ **وإما أنه**: اتخاذ ما يرشد إلى المطلوب دليلًا (**اتخاذ الدليل**)[١].

ثانيًا: الاستدلال الأصولي:

بحث الأصوليون معنى الاستدلال، وذكروا فيه عدة تفسيرات، منها ما سبق، ومنها ما هو خاص بنوع من الأدلة، وذلك كما يلي:

ـ القياس: نُسِبَ هذا إلى (**الشافعي**)، وهذا فيه نظر؛ فالقياس من جملة الاستدلال عند الإمام الشافعي؛ فالاستدلال يحصل عنده بأدلة الشرع من الكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس، ونصوصه في ذلك كثيرة، وإنما يقابل الاستدلال عنده ما كان منصوصًا أو صريحًا، فتحصيل الأحكام عنده تقع بدلالات النصوص الصريحة، أو بطريق الاجتهاد والاستدلال، ومن هذا قوله: (ما وصفت من هذا قول من حفظت عنه من أهل العلم نصًّا واستدلالًا)[٢].

ـ الاستصلاح (المصالح المرسلة). (**الجويني، والغزالي، والشاطبي**).

ـ الدليل الذي ليس نصًّا ولا إجماعًا ولا قياسًا. (**الآمدي**)[٣].

---

(١) **احتراس**: ليس ذكر لفظة الدليل في تعريفات الدليل من باب تعريف الشيء بنفسه أو ببعضه، فيلزم منه الدور، فقد استثنى العلماء من ذلك ما إذا كان الشيء المذكور معروفًا، أو أنه أبين من غيره.
على أن بعضهم انتقد ذلك من جهة أخرى، وهي أن الدليل والمدلول متضايفان كالأب والابن، فيكونان متساويين في المعرفة والجهالة، فلا يجوز أخذ أحدهما من تعريف الآخر؛ لأن المعرف ينبغي أن يكون أجلى. الكليات، (ص٤٤٠).

(٢) الأم للشافعي (١/ ١٧٩).
قال الزركشي: (اعلم أن هذا الاصطلاح حادث، وقد كان الشافعي يسمي القياس استدلالًا؛ لأنه فحص ونظر، ويسمي الاستدلال قياسًا؛ لوجود التعليل فيه، حكاه أبو الحسن في المعتمد). البحر المحيط في أصول الفقه (٧/ ١٣)، وينظر: المعتمد (٢/ ١٩٢).
قلت: الذي في الرسالة أن الشافعي جعل القياس والاجتهاد شيئًا واحدًا، وقد ذكر الاستدلال بمعناه العرفي العام سواء كان من الكتاب أو من السُّنَّة أو من الإجماع أو من القياس، كما ذكره في مقابل ما كان نصًّا.

(٣) إيراد دليل غير الأدلة المتفق عليها. الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١١٨)، وينظر: عَلَم الجذل في علم الجدل للطوفي، (ص٣٨).

ـ محاولة الدليل المفضي إلى الحكم الشرعي من جهة القواعد لا من جهة الأدلة المنصوبة. (**القرافي**)[1].

ـ معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنصوب جار فيه. (**الجويني**)[2].

قال السبكي: «اعلم أن علماء الأمة أجمعوا على أنه ثَم دليل شرعي غير ما تقدم، واختلفوا في تشخيصه:

ـ **فقال قوم**: هو الاستصحاب.

ـ **وقال قوم**: هو الاستحسان.

ـ **وقال قوم**: هو المصالح المرسلة.

ونحو ذلك، وقد علمت موارد استفعل في اللغة.

وعندي أن المقصود منها في مصطلح الأصوليين: الاتخاذ، والمعنى أن هذا باب ما اتخذوه دليلًا.

والسر في جعل هذا الباب متخذًا دون الكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس: أن تلك الأدلة قام القاطع عليها ولم يتنازع المعتبرون في شيء منها، فكان منالها لم ينشأ عن صنعهم لاجتهادهم؛ بل أمر ظاهر، وأما ما عقد له هذا الباب فهو شيء آخر قاله كل إمام بمقتضى تأدية اجتهاده؛ فكأنه اتخذه دليلًا كما قال الشافعي يستدل بالاستصحاب، ومالك بالمصالح المرسلة، وأبو حنيفة بالاستحسان أن يتخذ كل منهم ذلك دليلًا كما يقول يحتج بكذا، وهذا معنى مليح في سبب تسميته بالاستدلال، والله سبحانه أعلم»[3].

---

(١) شرح تنقيح الفصول، (ص٤٥٠)، شرح تنقيح الفصول في علم الأصول (٢/ ٥٠٩).
وبنحوه تعريف أسعد الكفراوي: بناء حكم شرعي على معنى كلي من غير نظر إلى الدليل التفصيلي.
وشرح ذلك: بأنه إسناد الأحكام إلى المعاني الكلية المستفادة من انضمام النصوص والأصول الجزئية بعضها إلى بعض في الدلالة عليها، مع عدم ورود أصل جزئي على سبيل الخصوص بكل واحد منها. الاستدلال عند الأصوليين، (ص٤٩).

(٢) البرهان في أصول الفقه (٢/ ١٦١).

(٣) التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام (٣/ ٢٩١).

▪ **الخلاصة**: الاستدلال الأصولي: نوع من الأدلة الشرعية، واختلفوا في توصيفه:

ـ **فقيل**: هو الدليل الكلي لا الجزئي.

ـ **وقيل**: هي الأدلة غير المتفق عليها: (الاستحسان، المصالح المرسلة، الاستصحاب).

ـ **وقيل**: هو أحد هذه الأدلة بحسب اعتبارها في كل مذهب.

ثالثًا: الاستدلال المنطقي:

ـ استنتاج قضية مجهولة من قضية، أو من عدة قضايا معلومة.

ـ التوصل إلى حكم تصديقي مجهول بواسطة حكم تصديقي معلوم، أو بملاحظة حكمين فأكثر من الأحكام التصديقية المعلومة.

وهو قسمان:

١ ـ **استدلال مباشر**: (بصدق قضية على صدق قضية أخرى أو كذبها، أو الاستدلال بكذب قضية على صدق قضية أخرى أو كذبها).

٢ ـ **استدلال غير مباشر**: (الذي يحتاج إلى أكثر من قضية حتى يتوصل إلى النتيجة المطلوبة)[١].

ويمكن تلخيص الاستدلال المنطقي بكلمة واحدة، وهي الاستنتاج.

رابعًا: الاستدلال العرفي:

للاستدلال عدة استعمالات، وهو يختلف باختلاف الفن المستعمل فيه، فهو عند أهل المنطق يختلف عن معناه عند أهل الأصول.

ومع ذلك؛ فالمقصود هنا البحث عن المعنى العرفي الشائع للكلمة عندما يقال استدل فلان بكذا، بغض النظر عن محل ذكره، فهذا الاستعمال لا يكاد يختلف باختلاف الفنون.

---

(١) الاستدلال عند الأصوليين، (ص٢٣)، وأفاد أن الاستدلال الفلسفي كالاستدلال المنطقي، إلا أنه لا ينقسم إلى صحيح وفاسد، وإنما ينظر إليه باعتبار حركة الذهن، وينظر: الجذل في علم الجدل للطوفي، (ص٤١) وما بعدها.

ومعنى هذا الاستدلال: تقرير الدليل.

هذا هو المعنى العرفي الشائع في استعمالات العلماء في مختلف الفنون، فهو استدل؛ أي: قرر الدليل مطلقًا لحكمٍ ما مهما كان نوع هذا الدليل أو رتبته[١].

فعندما يقال: استدل الشافعي بكذا وكذا، فليس المقصود أنه طلب الدلالة، وإنما المقصود أنه اتخذ هذا الدليل واعتبره، وبيَّن وجه كونه دليلًا، أما طلب الدليل، ونصبه، وانتزاع الدلالة منه، فهذا أمر سابق؛ ليس المقصود منه في الاستعمال العرفي الشائع للكلمة[٢].

وهذا المعنى العرفي: (تقرير الدليل): هو أحد المعاني اللغوية الثلاثة للاستدلال، وهو ما كان بمعنى الاتخاذ.

وهو المقصود في هذا البحث، ويمكن وضع تعريف للاستدلال العرفي بأنه: إسناد الحكم بدليل.

وسيأتي بيان وجه ذلك في مبحث الفروق بين الاستدلال والاستنباط.

■ الخلاصة:

خلاصة تعريفات العلماء للاستدلال ترجع إلى أمور أربعة:

١ ـ **المعنى اللغوي: طلب الدليل:** (استفعل).

٢ ـ **المعنى الأصولي: نوع الدليل:** (إما أنه دليل مطلق، وإما أنه دليل خاص).

٣ ـ **المعنى المنطقي: الاستنتاج.**

٤ ـ **المعنى العرفي: تقرير الدليل:** (اتخذ، فهو وجد في الدليل دلالة، فاتخذه دليلا له).

---

(١) **من صيغ العلماء فيه:**

ـ تقرير الدليل لإثبات المدلول.

ـ إقامة الدليل/ ذكر الدليل/ إيراد الدليل.

ـ إثبات الحكم المدعى بدليله (الطوفي).

ينظر: الجذل في علم الجدل للطوفي، (ص٣٨)، التعريفات للجرجاني، (ص١٧)، الكليات للكفوي، (ص١١٤).

(٢) **ينظر:** التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام (٣/ ٢٩١).

المبحث الثاني

أركان الاستدلال

أركان الاستدلال ثلاثة:

- **الركن الأول: المُستدِل** (المستفيد من الإرشاد).
- **الركن الثاني: الدليل** (المُرشِد، فاعل الإرشاد).
- **الركن الثالث: المستدَل عليه** (الحكم).

مثال: (ذهب فقهاء الحنفية إلى وجوب الوتر، واستدلوا على ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام: «**إن الله قد زادكم صلاة، وهي الوتر**»[1]، وزيادة الفرض فرض)[2].

تطبيق أركان الاستدلال على المثال:

الركن الأول: المستدل: (فقهاء الحنفية).

الركن الثاني: الدليل: (حديث: «إن الله قد زادكم صلاة، وهي الوتر»).

الركن الثالث: المستدل عليه: حكم الوتر (الحكم).

- **هل الدلالة ركن؟**

الجواب: لا، فليست الدلالة ركنًا من أركان الاستدلال، وإنما هي شرح للدليل، وبيان وجه كونه دليلًا، ويحتاج إليها عند خفاء الدليل.

---

(١) أخرجه أحمد (١١/ ٢٩٢ رقم ٦٦٩٣).

(٢) رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٥/ ٥٤٥).

■ **هل الدال ركن؟**

أثار بعض العلماء (الدال)، الذي وضع الدليل، فمثلًا: النص هو الدليل، لكن هو من قول الله ﷻ أو من قول النبي ﷺ؛ فالدال هنا هو الله ﷻ، أو نبيّه محمد عليه الصلاة والسلام.

ومن الأمثلة الحسية: اللوحة الإرشادية المنصوبة في الطرق الحديثة، والمكتوب فيها أن طريق المدينة الفلانية يأخذ الاتجاه اليمين بعد بضع كيلو مترات، فهنا الدليل، هو هذه اللوحة، لكن الدال الذي وضع هذه اللوحة هو جهاز المرور.

ومع ذلك، فهنا نتحدث عن الاستدلال الذي وقع، وأركانه ثلاثة فقط:

١ ـ الدليل.

٢ ـ المستدل.

٣ ـ المستدل عليه.

أما إضافة الدال الذي وَضَعَ الدليل، فهو ضمن دائرة أخرى أكبر، ضمن ماهية وضع الدليل، وهي:

١ ـ الدليل.

٢ ـ الدال.

٣ ـ المستدل عليه.

فالدال: هو من وضع الدليل، ثم الدليل نفسه، ثم ما يدل عليه.

ونلاحظ هنا: أنه لا يوجد (المستدل)؛ لأن الدليل هو ما كان دليلًا بالقوة ولو لم يستدل به أحد، فقد يكون هناك دليل لاصق في قعر البحر، يدل على عظمة الله ﷻ، ولم يعرفه أحد، فلم يستدل به البتة؛ لأنه لم يطلع عليه أحد، وعدم الاستدلال به لا ينفي عنه كونه دليلًا في نفسه.

فلا يشترط في الدليل: وجود من استدل به.

ولذا قيل في تعريفه: (ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري).

فالدليل: هو الدليل بالقوة (ما كان دليلًا في نفسه)، ولا يشترط أن يكون دليلًا بالفعل (وهو ما استدل به على الحقيقة).

وهذا هو سبب وجود (المستدل) في (أركان الاستدلال)؛ فالاستدلال لا يكون ضرورة إلا مع وجود مستدل ما استدل به.

المبحث الثالث

شروط الاستدلال

وفيه ثلاث مطالب:

المطلب الأول: ما يشترط في الاستدلال.

المطلب الثاني: ما لا يشترط في الاستدلال.

المطلب الثالث: أقسام شروط الاستدلال.

* * *

المطلب الأول

ما يشترط في الاستدلال

شروط الاستدلال أربعة:

- **الشرط الأول: فعل الاستدلال:**

فالدليل حامل للدلالة، ولا يكون استدلالًا حتى يتم الاستدلال به فعلًا، بأن يستدل شخص من الدليل على كذا.

- **الشرط الثاني: العلم بالدلالة:**

يشترط في الاستدلال: العلم بدلالة المعنى المستدل به.

أي: أن يكون المستدل عارفًا بما يحمله الدليل من معنى.

والغالب: أن يكون الدليل لفظًا، وقد يكون فعلًا، وقد يكون من مجموعهما.

وبه نعلم: أن الخطأ في إدراك الشيء المستدل به يلزم منه ضرورة الخطأ في الاستدلال نفسه، لا في الحكم المستدل به؛ إذ قد يكون الحكم ثابتًا بطريق آخر صحيح.

مثال: في النص العربي يشترط العلم باللغة العربية، وإذا كانت الدلالة في باب الإطلاق والتقييد فلا بد أن يكون المستدل عارفًا بهذه الدلالة، وبهذا نعلم أن الاستدلال درجات، ويتفاوت الناس في إدراكه بحسب التفاوت في المعارف، فمن كان محدثًا فقيهًا أصوليًّا لغويًّا لا يكون علمه بدلالة النص الشرعي كمن كان دون ذلك.

هل يشترط العلم بلغة النص؟

يشترط في صحة الاستدلال أن يكون عارفًا بلغة النص إن كان الدليل لفظيًّا، وكل نص فبحسبه، فإن كان عربيًّا اشترط معرفته باللغة العربية، وإن كان النص بغير العربية اشترط معرفته بها، وهكذا.

إذن: اللغة العربية شرط صحة فيما يفيد معنى الكلام إذا كان الشيء المستدل به كلامًا عربيًّا، وشرط كمال للترقي في مدارج الاستدلال، ولا تكون شرطًا إذا لم يكن الشيء المستدل به لفظًا عربيًّا[١].

■ **الشرط الثالث: احتمال الدلالة:**

يشترط في الاستدلال أن يكون الدليل يحتمل ما استدل به، فإن كان لا يحتمل لم يصح الاستدلال به، ولذا [لا يصح استنباط علة من الحكم المنصوص تعود على النص بالإبطال أو التخصيص][٢].

■ **الشرط الرابع: اعتبار الدلالة عند المستدل:**

يشترط في الاستدلال أن تكون الدلالة معتبرة عند المستدل، فإن كانت لا تصح عنده لم يصح الاستدلال به، وإن كان يصح أن يستعمله من باب الإلزام في معارضة مخالفه الذي يعتبر هذا الاستدلال.

---

(١) ينظر فيما يشترط معرفته من اللغة العربية: المستصفى للغزالي، (ص٣٤٣)، البحر المحيط للزركشي (٨/ ٢٣٤).

(٢) إحكام الأحكام (١/ ٢٦٠، ٢/ ١٦)، شرح الإلمام (١/ ٤٣٠).

المطلب الثاني

ما لا يشترط في الاستدلال

■ **لا يشترط في الاستدلال**: أن يكون هناك شخص آخر غير المستدل، فقد يستدل به لنفسه.

■ **لا يشترط في الاستدلال**: أن يُسلِّم الآخر بصحة الدليل؛ لأنه يكفي أن يقيم دليله لنفسه، أو للموافقين له، وإنما يشترط ذلك في الإلزام أو الاعتراض ونحو ذلك من أبواب الجدل.

■ **لا يشترط في إقامة الاستدلال**: معرفة المستدل بصحة ما بني عليه الدليل؛ فالاستدلال يمكن أن يتم على الدليل الماثل أمام المستدل بناء على التسليم بصحته، أو أن يعلقه على صحة الدليل.

ولذا نجد العلماء: يعلقون صحة الاستدلال على صحة الحديث، أو على سلامة التفسير اللغوي، أو إذا سلمت إحدى المقدمات، ونحو ذلك.

فالاستدلال المعلق صحيح في نفسه، ولا يتم حكمه إلا بصحة ما علق عليه.

■ **لا يشترط في الاستدلال**: أن يكون الدليل مقصودًا، فقد يكون مشتملًا على الدلالة، وإن لم يكن مقصودًا في المقام الأول عند وضع الدليل.

■ **لا يشترط في الاستدلال**: أن يكون خاليًا عن الاحتمال، فقد يكون فيه احتمال مرجوح لا يؤثر في الاحتمال الراجح.

إذن يشترط: خلو الاستدلال من الاحتمال الراجح لا من مجرد الاحتمال.

■ **هل يشترط في صحة الاستدلال ألا يكون له معارض خارجي؟**

هناك مسلكان لأهل العلم:

المسلك الأول: لا يشترط، فيصح الاستدلال في نفسه، ثم بعد ذلك يتم النظر والموازنة بين الدليل والمعارض الخارجي.

المسلك الثاني: يشترط عدم وجود مناف مطلقًا.

والأدق: أنه لا يشترط انتفاء المعارض في صحة الاستدلال نفسه، وإن كان ذلك يشترط في صحة الحكم.

قال ابن دقيق العيد: الذي يقتضيه الحال: أن ينظر في مقتضى اللفظ لغة، فما انطلق عليه دخل تحت اللفظ، ومتى اشترط شرط آخر، فيحتاج إلى دليل خارج، وما لا ينطلق عليه لا يدخل تحت اللفظ، فلا يؤخذ من الحديث[١].

وقال أيضًا: اعلم أنَّا في كثير من الوجوه التي نذكرها، نقول: إنه قد تدل بها على كذا، أو قد يستدل بها على كذا، إنما نريد بذلك النظر إليها من حيث هي هي، وهذا لا يناقضه، إلا أنها لا تدل من ذلك الوجه، وأما أنه يكون هاهنا مانعٌ من خارج من العمل بذلك الدليل، فلا يعارض دلالة ذلك من حيث هو هو، ولا ندعي أيضًا انتفاء المعارض الراجح، والمانع من العمل بذلك[٢].

والأدق: أنه لا يشترط ذلك في صحة الاستدلال، وإن كان شرطًا في صحة الحكم.

دلالة اللفظ على الشيء لا تنفي معارضة المانع الراجح: فإن الدلالة أمر يرجع إلى اللفظ، أو إلى أمر لو جرد النظر إليه لثبت الحكم، وذلك لا ينفي وجود المعارض.

وقد يطلق الدليل: على الدليل التام الذي يجب العمل به، وذلك يقتضي عدم وجود المعارض الراجح. **والأولى**: أن يستعمل في دلالة ألفاظ الكتاب والسُّنَّة الطريق الأول. ومن ادعى المعارض الراجح فعليه البيان[٣].

■ **نلخص كلام ابن دقيق العيد في نقطتين:**

النقطة الأولى: أن هناك منهجين في الاستدلال.

---

(١) شرح الإلمام (٢/ ٤٩٦).

(٢) شرح الإلمام (٣/ ٢٤٣).

(٣) إحكام الأحكام (٢/ ٣٦٩).

النقطة الثانية: أن المنهج المختار لديه: صحة الاستدلال مع وجود المعارض الراجح، لكن الحق وإثبات الحكم لا يكون إلا مع عدم المعارض الراجح، فهما مرتبتان:

المرتبة الأولى: الاستدلال الأولي من النص، فهذا يصح ولو مع وجود المعارض الراجح.

المرتبة الثانية: النظر التام للحكم؛ فإن ذلك يقتضي صحة استدلال الحكم وعدم وجود المعارض الراجح.

الخلاصة: لا يشترط في الاستدلال ألّا يكون معارضًا بغيره، وإن كان من أهل العلم من اشترط في صحة الاستدلال ألّا يكون معارضًا بغيره، ويتفق الجميع على أنه لا يصح الحكم إلا بسلامة الاستدلال وانتفاء المعارض.

■ **ثبوت الدليل**:

هل يشترط في الاستدلال: أن يكون الدليل ثابتًا من ناحية السند؟

بمعنى: هل ضعف الدليل من حيث الثبوت يوجب عدم صحة المعنى المستدل به أو المعنى المستنبط منه؟ فإذا استدل أحد العلماء بحديث ضعيف السند، فهل يصح استدلاله؟

الجواب: **المسألة لها مقامان**:

المقام الأول: صحة الدلالة المنتزعة من الدليل؛ فالدلالة يصح فرضها مع الدليل المتردد في ثبوته، فدلالة هذا النص تفيد كذا وكذا، سواء كان الحديث ثابتًا أو ضعيفًا.

المقام الثاني: صحة الاستدلال، فلا يتم الاستدلال حتى يثبت الدليل المستدل به.

■ **هل يشترط في الاستدلال ألا يكون متكلفًا؟**

نعم، فإن تكلفه دليل على عدم صحته؛ وإنما لم نذكره ضمن شروط الاستدلال؛ لأنه شرط عدمي يشترط انتفاؤه، وهو فرع من اشتراط احتمالية الدليل للمعنى المستدل به.

■ **لا يشترط في الاستدلال**: السبق، فيمكن أن يكون الاستدلال حادثًا.

بمعنى: هل يشترط أن يكون هناك أحدٌ من الناس سبق المستدلَ إلى هذا الاستدلال المعين؟

لا شك أنه لا يشترط، وقد أشكلت هذه المسألة على بعض المتأخرين بسبب توهم أن ذلك ينافي اكتمال الدين، وبسبب دعوى بعض الناس، وجوب قصر دلالة النص على فهم السلف؛ وكأن فهم السلف المدعى أضيق من دلالة النص، ولتوهم أن الأول ما ترك للآخر شيئًا، وأيضًا لأن النص نزل بلغة العرب، والناس اليوم غرباء عن هذه اللغة، وإنما يفهمون اللغة وفق تفسيرها من أهلها الأقدمين الذين نطقوا بها.

والجواب باختصار: لا يشترط السبق في الاستدلال ولو كان الاستدلال شرعيًّا، وذلك لأن دلالات النصوص لا يمكن حصرها، وليس ذلك في طاقة البشر، ثم إن مصدر الاستدلال هو تحريك الفكر، وإدامة النظر، وهو أمرٌ متجدد، ثم ليس في الاستدلال الصحيح ما ينافي التفاسير المعروفة في النص؛ فإن الاستدلال يضيف إليه ولا يزاحمه.

قال الرافعي: «من معجزات القرآن الكريم أنَّه يدَّخر في الألفاظ المعروفة في كلِّ زمن حقائق غير معروفة لكلِّ زمن، فيجلِّيها لوقتها حين يضجُّ الزمانُ العلميُّ في متاهته وحيرته»(١).

أما قول ابن رجب: «قد اعتمد ابن حزم على هذا الحديث في أن الحائض والنفاس مدتهما واحدة، وأن أكثر النفاس كأكثر الحيض، وهو قول لم يسبق إليه، ولو كان هذا الاستنباط حقًّا لما خفي على أئمة الإسلام كلهم إلى زمنه»(٢).

وكذا قول **الذهبي في ترجمة الداركي**: «قال ابن خلكان: كان يتهم بالاعتزال، وكان ربما يختار في الفتوى، فيقال له في ذلك، فيقول: ويحكم!

---

(١) شهر للثورة، فلسفة الصيام، مقالة للرافعي في كتابه وحي القلم (٢/ ٥٦).

(٢) فتح الباري لابن رجب (١/ ٤٠٧).

حدث فلان عن فلان، عن رسول الله ﷺ بكذا وكذا، والأخذ بالحديث أولى من الأخذ بقول الشافعي وأبي حنيفة.

قال الذهبي: هذا جيد، لكن بشرط أن يكون قد قال بذلك الحديث إمام من نظراء الإمامين مثل مالك، أو سفيان، أو الأوزاعي، وبأن يكون الحديث ثابتًا سالمًا من علة، وبأن لا يكون حجة أبي حنيفة والشافعي حديثًا صحيحًا معارضًا للآخر، أما من أخذ بحديث صحيح وقد تنكبه سائر أئمة الاجتهاد، فلا، كخبر: (فإن شرب في الرابعة فاقتلوه)، وكحديث: «**لعن الله السارق، يسرق البيضة، فتقطع يده**»[1].

فمقالة ابن رجب والذهبي، وما يشابه هذه المقولات: فإن المراد منها إبطال الاستنباطات التي تخرق الإجماعات المتيقنة، ويترتب عليها إحداث الأقوال المفارقة لأقوال المسلمين.

فهو إبطال استدلالٍ حادثٍ معين بسبب (مفارقة الإجماع)، وليس إبطال كل استدلال حادث.

وكم افتخر العلماء بنعمة الله عليهم بما فتح عليهم من وجوه النظر في الاستدلال، ويذكرون أنهم لم يروا أحدًا سبقهم إلى ذلك، ولا يرون ذلك مانعًا من صحة استدلالهم.

- **صحة معتقد المستدل:**

ذكر هذا بعض المعاصرين في شروط الاستدلال، والأمر ليس كذلك، فلا علاقة بين صحة الاستدلال وعقيدة المستدل؛ فإن الاستدلال يصح من المبتدع، حتى في الاستدلالات الشرعية، وكم قد استنبط جماعة من المنتسبين إلى الفرق الباطلة من الفوائد، وقبلها منهم أهل العلم وإنما حذروا من أغاليطهم.

لكن يبقى أن الانحراف في المعتقد أحد الأسباب الكبيرة في الانحراف في الاستدلال ومزلة قدم، لكنه ليس شرطًا في صحة الاستدلال؛ فإنه لو كان

(١) سير أعلام النبلاء (١٦/ ٤٠٥، ٤٠٦).

شرطًا لما صح منهم البتة وقوع الاستدلال الصحيح، والواقع يقطع بخلافه.

الخلاصة: لا يشترط في الاستدلال صحة عقيدة المستدل، وإن كان الانحراف في المعتقد سببًا في غلط كثير من الاستدلالات، إقامة أو اعتراضًا.

▪ **هل يشترط في الاستدلال: ألَّا يكون طويلًا؟ وهل طول الاستدلال دليل على ضعفه؟**

▪ لا يشترط في الاستدلال: **ألَّا يكون طويلًا؛ فالطول صفة عارضة وإن كانت مؤشرًا على ذلك في بعض الأحيان، فمثلًا في الأمور الكبرى يجب أن تكون الأدلة كثيرة وصريحة ومتضافرة، أما إذا ندر الدليل على ذلك، ثم على ندرته كان طويلًا شاقًّا صعبًا على جبل وعر، فإن ذلك يعني تكلفه وضعفه.**

▪ **هل يشترط في الاستدلال قصر دلالة النص عليه؟**

لا يشترط في الاستدلال قصر دلالة الدليل على مدلول واحد، فقد تتعدد فيه وجوه الدلالة بشرط ألَّا تكون متناقضة، والعكس صحيح أيضًا فإنه لا يلزم أن يدل اللفظ الواحد على الأحكام المتعددة[1].

▪ **لا يشترط في الاستدلال أن يكون مستفادًا من دليل واحد**: فقد يكون معتبرًا من مجموعة من الأدلة، أو مركبًا من دليلين، كما في الاستدلال على أقصر مدة للحمل من آيتين في موضعين مختلفين.

▪ **هل يشترط في الدليل أن يكون قطعيًّا؟**

الجواب: لا، وسبق في تعريف الدليل أنه ما يرشد إلى المطلوب سواء كان قطعيًّا أو ظنيًّا؛ فالقطعية قدر زائد في الدليل وليست ركنًا في ماهيته.

ـ **لكن في الأمور القطعية**: يشترط أن يكون الدليل أو مجموع الأدلة مفيدًا للقطع.

ـ **أما اعتماد ابن حزم على أصله في اليقين**: فثمة جدل كبير في تفسيره، وفي انتظامه في أصوله، وخلاصة ذلك أنه لم يرد في أصله اليقيني اشتراط

---

(١) فتح الباري (١/ ٣٤٧)، طرح التثريب (١/ ٤٢٩).

القطعية في الدليل، لا في الثبوت، ولا في الدلالة، بدليل رجوعه عن تصحيح بعض الأحاديث، أو تردده في الأخذ ببعض الدلالات، وقد اعتبر صورًا مِنَ الظن، كقبول خبر الآحاد، وشهادة العدلين، وإن كانت عباراته توحي بذلك، ولا سيما مع إبطاله كل صور الظن حتى الظن الغالب منها، والظاهر أنه يتردد بين اعتبار القطعية أو استمداد اليقين من يقينية الأدلة، أو البقاء على الحال الأولى المتيقنة، والله أعلم[1].

ـ **أما الخلاف الدائر في قطعية أصول الفقه**: فهو في أغلبه خلاف مصطلحات:

○ **فلا أحد يقول**: إن كل مبحث في علم أصول الفقه فهو قطعي.

○ **ولا أحد يقول**: إن كل الأدلة قطعية حتى المختلف فيها.

○ **ولا أحد يقول**: لا قطعي في أصول الفقه حتى أدلة الكتاب والسُّنَّة القطعية الدلالة والثبوت.

○ **ولا أحد يقول**: لا قطعي في الدين حتى أصوله وكلياته ومبادئه الكبرى.

○ **ولا أحد يقول**: إن كل دليل يستدل به في الشريعة فلا بد من إفادته القطع.

وهو من هذه الحيثيات خلاف نظري لا طائل ورائه.

أما مراد الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: فهو تقوية طريقته المقاصدية، وأنها مستقاة من الاستقراء الكلي لجزئيات الشريعة، وأنها وإن أفادت الظن في آحادها فإنها تفيد القطع في جملتها.

ومراده أيضًا: لا يصح أن يكون الدليل أصوليًّا حتى يكون قطعيًّا لرجوعه إلى كليات الشريعة.

ومراده أيضًا: لا يصح تعليق كليات الدين وأصوله على أمور ظنية.

---

(١) ينظر: منجنيق الغرب، (ص٩٥ ـ ١٠٠)، (ص٢١٥، ٢١٦).

ومراده أيضًا: الأصل لا يستمد قوته في الأصالة والكلية إلا أن يكون في رتبة الكلي.

وغاية ذلك: قطعي بعض أصول الفقه، وهو قدر متفق عليه، وليس محلًا للتشويش.

وبعبارة أدق: (الأدلة الأمهات المعتبرة في أصول الفقه وقواعده قطعية، لا كل مباحث علم الأصول، ولا كل مباحث علم قواعد الفقه، ولا كل أدلة الفقه).

وبهذه الطريقة: نقطع الطريق على من يشكك في علم أصول الفقه وفي مصادر أدلته، ويحاط بسياج منيع محكم، كما أن فيها محلًّا رحبًا للتجديد فيه: في مباحثه التفصيلية، أو في تقاسيمه، أو في صياغاته(1).

■ **هل يشترط في الاستدلال ألَّا يكون هناك استدلال أقوى منه؟**

يتجه النقد أحيانًا نحو دلالة بعض النصوص بأنه ليس فيها كذا وكذا مما هو أصرح وأقوى، أو لو أنه كان واجبًا لقال كذا، كما قال كذا في الحديث الآخر، فهل نزول رتبة الدلالة عن دلالة أخرى أقوى منها دليل على انحطاط الدليل عن رتبة الاحتجاج؟

والجواب: [ليس من شرط اللفظ المستدل به ألَّا يمكن ذكر ما هو أقوى في الدلالة منه](2).

وعلى فرض: التسليم بعدمية «الاستدلال الأقوى» في هذا الموضع، يبقى أن اقتضاء الحكم لا يتوقف تحصيله على هذه المرتبة الأقوى؛ فالحكم يمكن تحصيله بدليل قوي وإن لم يكن هو الأقوى.

---

(1) **ينظر في الباب**: أصول الفقه بين القطعية والظنية للدكتور شعبان إسماعيل.

(2) **ذكر ابنُ دقيق العيد هذه القاعدة**: في معرض بيانه لوجه مَنْ مَنَعَ طهارةَ ما غمس فيه مما لا نفس له سائلة استنادًا إلى عدم الأمر بقتله، **فبيَّن ابن دقيق العيد**: صحة الحديث، وأن غاية ما في الباب أنه لو أمر بقتله لكان أقوى في الدلالة، وليس من شرط اللفظ المستدل به ألا يمكن ذكر ما هو أقوى في الدلالة منه. شرح الإلمام (١/ ٣٢٤).

المطلب الثالث

أقسام شروط الاستدلال

■ **بناءً على ما سبق فيمكن تقسيم شروط الاستدلال إلى قسمين باعتبار الصحة والكمال:**

١ ـ شروط صحة.

٢ ـ شروط كمال.

ويمكن كذلك تقسيم الشروط باعتبار آخر، وهو بالنظر إلى ذاته وإلى تعلقه الشرعي، فيقال تنقسم شروط الاستدلال بهذا الاعتبار إلى:

١ ـ شروط في صحة الاستدلال في نفسه.

٢ ـ شروط في صحة الاستدلال الشرعي.

ولذا: فإن من الشروط التي تقتصر على الاستدلال الشرعي:

١ ـ أن يكون عارفًا باللغة العربية.

٢ ـ الدراية بأصول الفقه.

٣ ـ المعرفة بالقواعد الشرعية الخاصة.

٤ ـ الخبرة بمقاصد النص وأسبابه.

٥ ـ إحاطة مناسبة بنصوص الباب المستنبط منه.

وبحسب تتميم هذه المعاني: فإنه يكمل الاستدلال أو يقع القصور فيه، فهي إن لم تكن شروط صحة فهي شروط كمال.

المبحث الرابع

الفرق بين الاستنباط والاستدلال

أولًا: التعريفات:

- **الاستنباط**: استخراج ما خفي من المعاني بقوة القريحة أو دقة الملاحظة.
- **الاستدلال**: إسناد الحكم بدليل.

ثانيًا: الفروق بين الاستنباط والاستدلال:

الفرق الأول: يأتي الاستنباط بعد الدليل، فتستحضر الدليل أولًا، وتنظر فيه، ثم تستنبط منه، ولذا يكثر الاستنباط في كتب التفسير وكتب شروح الحديث؛ لأنها تنظر في النصوص في أول أمرها، وتصمد لها بكليتها.

أما في الاستدلال فإنه لما كان المقصود منه بناء الحكم، فإن المستدل في العادة يذكر الحكم، ثم يستدعي الدليل لإثباته، ولذا تفيض المدونات الخلافية بوجوه الاستدلال أشكالًا وألوانًا.

إذن:

المستنبط: مداره النص.

والمستدل: مداره الحكم.

وليس المقصود هاهنا: طريقة أهل الأهواء، اعتقاد الباطل، ثم تكلف الاستدلال له، وإنما المراد كشف طبيعة حال المستدل، فهو إذا تناظر مثلًا مع شخص، فإنه يقول: تجوز الشفعة في (المنقول) بدليل النص الخاص، وبدليل معنى الشفعة، والمقصد من شرعيتها.

أما المستنبط: فمثاله شيخ يشرح صحيح البخاري، ويمر بحديث، فيقرأه بتأمل، فينقدح في ذهنه معنى دقيق، فيقوم باستخراجه وبيانه لطلابه.

الفرق الثاني: أن الاستنباط يُنتجُ معنىً لا يقتصر على الحكم، فقد يستنبط حكمة، أو فائدة، أما الاستدلال فهو عملية إسناد الحكم إلى دليل؛ فالحكم فيه ركن.

الفرق الثالث: أن مادة الاستنباط تفيد معنى الاستخراج من الدليل، فهو تنقيب داخل النص لاستخراج معنىً منه، أما الاستدلال فلا يشترط فيه هذا المعنى، والغالب فيه أنه أَخْذٌ مباشرٌ للحكم، وقد يستفاد من صيغة اللفظ من غير حاجة إلى تكلف الاستخراج، وقد يكون فيه دقة، وغالب الشغل فيه العثور على الدليل نفسه، ثم يأتي الاستدلال تبعًا.

الفرق الرابع: الخفاء:

لا يشترط في الاستدلال الخفاء، فإنّ حقيقته استدعاء الدليل على الحكم واضحًا كان أو خفيًّا.

أما الاستنباط فإنه يشترط فيه الخفاء، إذ هو استخراج الحكم الخفي من الدليل، فهو يستخرج من مكنون سِرٍّ، أو غامِض علمٍ كما يقول الجرجاني رَحِمَهُ اللَّهُ، أو ما كان مستترًا عن أبصار العيون، أوعن معارف القلوب، كما يعبر الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ[1].

إذن:

الاستنباط: استخراج ما خفي من النص.

الاستدلال: إسناد الحكم بدليل.

■ **ومن هنا: فالاستدلال قسمان:**

القسم الأول: استدلال ظاهر: وهذا لا يكون استنباطًا لأنه لا يحتاج إلى تكلف ذهن، ولا إلى استخراج من باطن النص.

---

(١) تفسير الطبري (٨/ ٥٧١)، التعريفات (ص٢٢).

القسم الثاني: استدلال خفي: وهذا النوع من الاستدلال هو لون من الاستنباط؛ لأنه يتفق مع معنى الاستنباط اللغوي، فهو يحتاج إلى استخراج من باطن الكلام.

قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾﴾.

قال الجصاص: «المنصوص عليه لا يحتاج إلى استنباطه، فثبت بذلك أن من أحكام الله ما هو منصوص عليه، ومنها ما هو مودع في النص قد كلفنا الوصول إلى الاستدلال عليه واستنباطه»[١].

وقال ابن القيم: «معلوم أن الاستنباط إنما هو استنباط المعاني والعلل، ونسبة بعضها إلى بعض، فيعتبر ما يصح منها بصحة مثله ومشبهه ونظيره، ويلغى ما لا يصح، هذا الذي يعقله الناس من الاستنباط. قال الجوهري: الاستنباط كالاستخراج، ومعلوم أن ذلك قدر زائد على مجرد فهم اللفظ، فإن ذلك ليس طريقة الاستنباط؛ إذ موضوعات الألفاظ لا تنال بالاستنباط، وإنما تنال به العلل والمعاني والأشباه والنظائر ومقاصد المتكلم، والله ـ سبحانه ـ ذم من سمع ظاهرًا مجردًا فأذاعه وأفشاه، وحمد من استنبط من أول العلم حقيقته ومعناه»[٢].

إذن الاستدلال:

١ ـ **منه الظاهر**: وهذا لا يسمى استنباطًا.

٢ ـ **ومنه الخفي**: وقد يكون استنباطًا.

■ **وأيضًا: الاستدلال الظاهر قسمان:**

الأول: ما يفيده الكلام بظاهره، وهو ما يسمى بـ«المنطوق» عند الجمهور، و«دلالة العبارة» عند الحنفية.

---

(١) أحكام القرآن للجصاص (٣/ ١٨٣).

(٢) إعلام الموقعين (١/ ١٧٢، ١٧٣).

الثاني: ما كان ظاهر المراد وإن لم يكن منصوصًا عليه بمنطوقه:

وهذا مثل: «مفهوم الموافقة» عند الجمهور والذي يسمى «قياس الدلالة» عند الحنفية، فهذا وإن لم يكن مستفادًا من منطوق الكلام إلا أنه معلوم المراد ولا سيما النوع القطعي منه أو الأولي، ولا يحتاج إلى تكلف استخراج.

الفصل الثاني

الأغلاط في الاستدلال

مقدمة:

هذه إشارات تعنى بتسجيل جملة من مواطن الخطأ في الاستدلال، خصوصًا تلك التي تدور عليها عثرات الباحثين، كتبتها في عدة مناسبات، كلما مررت بخطأ، أهملت صورته وسجلت سببه، وهكذا؛ فهي أخطاء من رحم الحقيقة، ثم رأيتُ جمعها في موضع واحد، ولعلها تكون قائمة تليها قوائم من إضافات الحذاق من المعلمين والباحثين، وهذا استكتاب لهم، ومساهمة منهم في صيانة العلم، فإن معالجة الخطأ في صلبه أدعى لاستيعابه، والتجارب تؤكد أن حصر الخطأ وتصحيحه من أساليب التعليم الفعالة والمثمرة.

وهذه الأغلاط حاضرة بقوة في المصنفات المعاصرة، ومن جملتها رسائل الأطروحات، وانجرف معها طوائف من المشاهير، وساخت فيها أقدام جماعات ممن لهم قدم صدق في الدعوة، فكان هذا الموضوع محصلًا، التنبيه على هذه الأغلاط، من غير التورط في الردود على أعيانهم، وهذه الأخطاء قد شاعت إلى درجة تعذر استيعاب صورها، وغدت ملاحقتها ضربًا من تضييع الزمان.

والجدير بالذكر أن بعض هذه الأخطاء **تتكاثر** لدى من لم يتأصل بدراسة قواعد الجدل وأفانين النظر، وهي في الوقت نفسه نادرة الوقوع لأحلاس الأصوليين، وأهل الخبرة من الخلافيين، وإنما تقع منهم على سبيل الفلتات،

ويحتمل أن يكونوا على علم بها، وإنما ألجأهم إليها مضايق المناظرات، أو فرارًا من تناقضات أكبر، أو حفاظًا على أصول متقدمة، ونحوها من المعاذير أو الأسباب.

والحقيقة التي يجب الوقوف عندها كثيرًا أن هناك خللًا في القدرات الذهنية للدارسين اليوم، ولذلك أسباب متعددة، على رأسها طبيعة الشخصية العصرية، ومن تجليات ذلك: إغفال دراسة العلوم المنظمة للأفكار، فما عاد ثمة منطق، ولا أصول، ولا فطرة نقية؛ بل خصومةٌ في عماء.

علمًا، أن الأدلة العقلية في القرآن الكريم سواء كانت المتعلقة بالنظر أو بالجدل، أو ما يشوش عليهما نفسيًّا أو مجتمعيًّا وافية إلى التمام؛ لكن أين الدارسون للقرآن؟

ألا ليت لو كانت هناك مادة منهجية في الأساليب القرآنية في النظر والجدل، يتم فيها عرض الإشارات البليغة لأسباب الخطأ ومداره، وبيان دوافعه البرهانية والنفسية، وهو نافع حتى في القضايا المجتمعية التي يناقشها الناس بينهم عادة.

أولًا: مفهوم الخطأ في الاستدلال:

- هو الخطأ في بنية الاستدلال نفسه من اختلال أركانه أو شروطه.

ـ **وليس المقصود هنا: وجود معارض للاستدلال**: فإن الاستدلال هاهنا صحيح لولا وجود المعارض، وهذا ما يكثر لدى المخالفين في الفروع الفقهية، فكل مذهب اعتبر مجموعة من الاستدلالات، ولم يقبل الاعتراضات الواردة عليها، وستأتي إشارة لها.

ـ **ولا نقصد أيضًا: الكلام في اعتبار الحجية**: أي: الاستدلال من الأدلة المختلف في حجيتها، وما عليها من اعتراضات؛ كدلالة المفهوم؛ فمن استدل بالمفهوم فلا يقال له ممن لا يعتبر هذا الدليل: هذا غلط في الاستدلال؛ لأن المفهوم حجة عنده، ولك أن تناقشه في أصله ذلك.

ثانيًا: أسباب الخطأ عمومًا ترجع إلى ثلاثة أمور رئيسة:

• **المدار الأول: غبش في شاشة التصوير:** (وقد يكون لقصور في الذهن أو الطبع).

ومن أمثلة ذلك: الخطأ في نسبة الأقوال، أو في تصوير المسائل، ونحو ذلك.

• **المدار الثاني: خلل في البرمجة الذهنية:** (ومن أسبابه: الاختزال، والمبالغة، والتكلف، والاستغراق).

ومن أمثلة ذلك: الأخطاء في الأصول والمناهج، أخطاء في بناء الأقوال، الأخطاء في الاستدلال، وما إلى ذلك.

وعلى هذين المدارين: يقوم المنطق في بابيه: (التصورات، والتصديقات).

ويتفرع عن هذين المدارين: الأخطاء في النقد: من الإيراد، والإشكال، والاعتراض، والنقض، والقلب.

فالنقد إما أنه يتجه: إلى التصور نفسه، وإما إلى الحكم.

وكأني أرى التصور: هو أم الباب، وفيه أول الأمر ومنتهاه، وأول الفكرة وآخر العمل.

فلو صحت التصورات: لصحت الأحكام وانخنست النقود.

• **المدار الثالث: التدخل الخارجي:** (عبث النفس والمجتمع بالشؤون الداخلية للذهن).

وكل هذه المدارات: قد جاءت في القرآن الحكيم في تكرارٍ وإسهابٍ بأوضح عبارة، وهي ركائز أساسية فيه، وبها تتم تهيئة الحق، ونسف جذور الباطل، والله أكبر، والحمد لله على نعمه التي لا تحصى.

• **فتارة:** عمى، بكم، صم، غشاوة، وقر، أكنة، أقفال، لا يبصرون؛ كالدواب بل أضل... **(انعدام الصورة)**.

• **وتارة:** لا يعقلون، لا يفقهون، أفلا يتدبرون... **(البرمجة الخطأ)**.

• **وتارة**: التقليد، التعصب، الأخلاء، الدنيا، المكابرة، الهوى، الشيطان. . . **(التدخل الخارجي)**.

ويبقى: أن السبب الأكبر ـ والله أعلم ـ في عدم قبول الحق: هو الهوى، فهو قائم على عوامل نفسية ومجتمعية، تعمل على حجب الرؤية عن الذهن، وقصف راداراته، وتقطع قنوات الاتصال، فينتج مادة مشوهة تعبث بالبرمجة الذهنية، وهي أم الشرور والمتسببة بشكل مباشر في سوء القصد، أو المعارضة اعتباطًا (أي: بغير سبب).

ولعل هذا: هو سبب تركيز القرآن على الهوى حتى ذكر من اتخذ إلهه هواه؛ لأنه هو الفاعل الرئيس في الذهن وبرمجته ومنتجاته.

علمًا أن الهوى عامل خارجي في تركيبة الذهن وأصول عمله، لكنه يمارس فيه الاستبداد بصلاحيات كاملة.

ثالثًا: طرق تنمية مهارة استكشاف الأخطاء:

من طرق معرفة الأخطاء إدامة النظر في استدراكات النقاد:

■ **جمع ما نبه عليه الأئمة، ولا سيما النقاد منهم**: كالشافعي، والطحاوي، وابن حزم، وابن عبد البر، والجويني، واللخمي، والغزالي، والرازي، والقرافي، وابن دقيق العيد، والطوفي، وابن تيمية، والكمال ابن الهمام، ومن المعاصرين: المعلمي اليماني مؤلف التنكيل، والأمين الشنقيطي صاحب أضواء البيان.

■ **حصر الأخطاء وَفق الأبواب الأصولية**: الأخطاء اللغوية، الأخطاء في دلالات الألفاظ، الأخطاء في الاستدلال بالقراءات، الأخطاء في الإجماع، الأخطاء في القياس، الأخطاء في الاحتجاج بقول الصحابي. . . إلخ.

■ **دراسة قوادح القياس في كتب الأصول**: وقد صرح الأصوليون، أن هذا الباب جدلي أكثر من كونه أصوليًا، ولا يختص بالقياس، وهو وارد على كثير من الأدلة.

■ دراسة كتب الجدل وآداب البحث والنظر.

■ **التأمل في كتب الردود**: فإنها موعبة بالنقود بأنواعها: الإيرادات، والاعتراضات، والاستدراكات، وفي ضمن ذلك بيان أسباب الخطأ علميًّا كان أو نفسيًّا[1].

رابعًا: الأخطاء في الاستدلال (المدارات الكبرى، والأخطاء التفصيلية):

١ ـ عدم المطابقة:

لا بد أن تكون العلاقة بين الدليل والشيء المستدل له من جهة العموم والخصوص:

ـ **إما أن تكون علاقة مطابقة**: كالاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] على وجوب إقامة الصلاة، وبأمره عليه الصلاة والسلام بالاعتدال في الصلاة على وجوب الاعتدال فيها.

ـ **وإما أن تكون علاقة عمومية**: بأن يكون الدليل أعم، مثل الاستدلال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على الأمر بحسن الخلق والنهي عن سيء الخلق.

ـ **أما إذا كان الدليل خاصًّا**: فلا يصح الاستدلال به على ما هو أعم منه (الدعوى عريضة، والدليل نحيل)، مثل: الاستدلال بالأمر بحسن الخلق على الأمر بالمعروف إلا بطريقة أخرى، وهي تعميم العلة، وهذا باب آخر يتعلق بالأقيسة والمعاني، ويرجع في حقيقته إلى دلالة العمومية؛ لأنه تم فيها تعميم العلة.

ـ **وإذا كان الدليل مغايرًا**: فهنا يظهر الانحراف في الاستدلال: فلا هي مطابقة ولا هي علاقة عموم؛ وإنما يؤخذ من الدليل ما لا يدل عليه أصلًا، وهنا يظهر التكلف وليّ أعناق النصوص، وغالبًا ما تكون بسبب تقليد، أو تعصب، أو عناد، أو تكبر.

---

(١) كل الموضوعات السابقة تصلح أن تكون مادة لرسائل الماجستير والدكتوراه على عظيم أثرها على الباحث نفسه؛ حيث ستصقل ملكته المعرفية.

والخلاصة:

١ ـ يصح الاستدلال المطابق.

٢ ـ لا يصح الاستدلال المغاير، بأن يكون الدليل متجهًا شمالًا، والمدلول قابع في أقصى الجنوب.

٣٣ ـ يصح الاستدلال العام على بعض أفراده.

٤ ـ لا يصح الاستدلال بالخاص على ما هو أعم منه من جهة الدلالة اللفظية.

وما سبق إنما هو من حيث الجملة والإفادة المباشرة: ولا يعني هذا منع الاستفادة من الدليل بما يحمله من إشارات وقرائن وسياق، فهذا باب واسع، وستأتي إشارات له.

٢ ـ المبالغة في الاستدلال:

ومن صوره:

ـ **المبالغة في الاطراد**، فيجب عنده مثلًا الاستدلال بالمفهوم في كل موضع، أو طرد استدلاله في سائر الصور، أو الغلو في الاستغراق في التعميم بأكثر مما يجب، والشريعة مليئة بالمستثنيات اللفظية والمعنوية، وما قوله عليه الصلاة والسلام: «**إلا الإذخر**»، إلا نموذج ساطع للاجتهاد في رتبته العليا، فهو استثناء في الظاهر للسائلين، وفي الحقيقة هو كشف لمدى العموم لفئة المجتهدين، فلا يلحق بالحكم ما تشتد إليه الحاجة.

ـ **استنتاج نتائج أكثر أو أشد مما يفيده الدليل**: كأن يدل الدليل على الجواز؛ فيستدل به على الاستحباب، أو على جواز صور أخرى.

ـ **الاستغراق في الأقيسة مع وجود الفوارق المؤثرة في درجة الوصف**[1]: **وهنا تظهر أهمية تنقيح العلل والأوصاف، فهي توقف القياس عند حده المفترض.**

(١) والعكس صحيح أيضًا، فلا يصح نقد القياس بسبب فرق لا يؤثر في علة الحكم.

٣ ـ القصور في الاستدلال (اختزال):

(بسبب غموض، أو قصور في الفهم، أو قصد في التعمية).

ومن صوره:

ـ أن يدل الدليل على التحريم فيستدل به على الكراهة، أو يدل على الوجوب ويستدل به على الاستحباب[١].

ـ عدم الاستدلال على كثير من المقدمات، واعتبارها مسلَّمات، مثلًا اعتبار أن الرق خطأ كله، والانتقال إلى التكلف في الأجوبة عن أسباب وقوعه، وما اعتبره مسلَّمًا كان بسبب ثقافته وعقله لا لحقيقة حكمه في الإسلام.

ـ المباغتة بالقفز على النتائج بدون تمهيد لها، ومثل هؤلاء كثير ممن يضعون قائمة من الأدلة الجزئية على جزئيات معينة، فينثرها هنا وهناك، ثم لا تراه إلا قد باغتك بالنتيجة العامة الكبرى من غير أن يبين كيف آلت هذه النتائج الجزئية إلى هذه النتيجة الكبرى.

وقد وضعت لهذه الفقرة مثالين ثم حذفتهما الواحد تلو الآخر، خفت أن يفسد المثال لحساسيته ما جلبته لأجله، والعقول التي تحسن التجريد هي عقول خاصة الأئمة والفلاسفة والنظار، غير أن هذه المنزلة على علو رتبتها هي خلاف عادات العقل؛ فالعقل يميل دومًا إلى التمثل والتجسد في الأشياء والمحسوسات، ونادرًا ما ينعتق إلى بحر الأفكار المجردة في عالم الأذهان وفضاء الخيال.

ـ إقامة المسألة على جزئية معينة من الدليل غير استجماع أدلة الباب وأصوله وكلياته ونظائره.

---

(١) وكذا العكس؛ ويكون حينئذٍ من باب المبالغة في الاستدلال، وهذا ما أكثره؛ ألا ليت لو اتجهت جهود الباحثين لدراسة الاستدلالات الفقهية من كتب الفقه العالي؛ ككتاب الحاوي للماوردي، وكتاب شرح العمدة لابن دقيق العيد، وكذا كتابه الآخر شرح الإلمام. ولا يفوتنا كتاب فتح القدير للكمال ابن الهمام، وبقية الكتب التي احتشدت فيها الاستدلالات، وذلت أعناقها لمؤلفيها.

ـ الاستدلال على أصل كبير بدليل ضعيف محتمل.

ـ الاستدلال على الكلي بالجزئي بمفرده، وإنما يصح الاستدلال الجزئي على الكلي إذا كان باعتباره فردًا من أفراد الاستدلال عليه.

ـ **المصادرة على المطلوب**: وهو جعل إحدى المقدمات عين النتيجة بتغيير ما في العبارة، وذلك يفضي إلى الدور، والاستدلال بالشيء على نفسه، والجواب عنه أن في هذا خصامنا وخلافنا؛ فكيف تجعل ما نختلف فيه دليلًا علينا![1].

ومن هنا يقال: لا يصح الاستدلال بالشيء على نفسه، وقد يصح في بعض الصور إذا كان الغرض إثبات وجوده أو وقوعه، فيكفيه هنا أن يقول: أنا هنا.

ـ ومن أمثلة اختزال الاستدلال:

أن يحرم شيئًا ما سدًّا للذريعة، ويكتفي بذلك من غير التفات إلى إثبات كونه من جنس ما يتشوف الشارع إلى سده:

فهل المخوف منه في درجة المحظور الذي يحتاط الشارع بسده؟

أو أنه مما أغفله؟

وما مدى وقوع المحظور؟

وهل هو قريب؟

موضوع اختزال الاستدلال موضوع خطير، وهو من مظاهر الهشاشة الأصولية لدى كثير من المتصدرين في التأليف أو الفتوى أو التدريس، **إضافة إلى عدم الخبرة بتصرفات الفقهاء**.

٤ ـ المقارنات:

(مقارنة استدلال باستدلال مع وجود الفرق المؤثر).

(١) الإحكام للآمدي (٢/ ١٣١)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ١٤٥)، قواعد الفقه للبركتي، (ص٤٨٩).

وهذا سر من أسرار كلمة الإمام أحمد أن أكثر الخطأ في القياس؛ فليس المقصود والله أعلم القياس الفقهي فحسب؛ وإنما مقارنة شيء بشيء[1]، وعلى رأس ذلك القياس في الاستدلالات، وهذا يقع حتى على مستوى التحليلات اليومية؛ فيقال: هذا الشخص فاشل لأن أخاه فاشل! أو أن هذه التجارة جيدة لأن التاجر سبق له أن نجح في تجارته الخاصة، أو أن هذه التجربة في القراءة الجماعية لا تصح؛ لأنه سبق لنا أن نفذنا برنامجًا في القراءة الجماعية ولم يستمر.

وخطورة هذه المقارنات: سهولة استجابة العقل لها؛ حتى تكون عادة من عادات العقل لا يمكن الانفكاك عنها بسهولة.

وكل شيء يتعلق بعادات العقل: فهو أمر خطير، ومن هنا ننتقل إلى الفقرة التالية.

٥ ـ اعتبار أول ما يخطر على الذهن دليلًا على الصواب أو الخطأ:

فهل وقوع الشيء في أول خطوره دليل على صحته؟ وعلامة على صحة الفهم أو أنه دليل على فساده؟

فمن الناس: من يطعن في دلالة الشيء لكونه لا يتبادر الذهن إلى فهمه، ويستدل على صحة الشيء لمبادرة الذهن إلى فهمه؛ فأين موقع ما يتبادر إلى الذهن في رتب الاستدلال أو في دركات الأخطاء؟

مثلًا في الامتحان: إذا ترددنا بين إجابتين وردتا متتاليتين على الذهن؛ فهل الأصح هو الأسبق ورودًا؟

فمن الاستدلال به على الخطأ: ما جاء في قوله تعالى على لسان الكفار: ﴿وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْىِ﴾ [هود: ٢٧] على أحد التفسيرين في المراد ببادئ الرأي.

---

(١) **قال ابن تيمية**: «ما من شيئين إلا ويجتمعان في شيء ويفترقان في شيء؛ فبينهما اشتباه من وجه وافتراق من وجه؛ فلهذا كان ضلال بني آدم من قبل التشابه، والقياس الفاسد لا ينضبط كما قال الإمام أحمد: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس». مجموع الفتاوى (٣/ ٦٣).

ومن الاستدلال به على الصواب: قول الشوكاني: ««كان أبو حيان يقول: محال أن يرجع عن مذهب الظاهر من علق بذهنه» انتهى. ولقد صدق في مقاله فمذهب الظاهر هو أول الفكر آخر العمل عند من منح الإنصاف، ولم يَرِد على فطرته ما يغيرها عن أصلها وليس وهو مذهب داود الظاهري وأتباعه فقط؛ بل هو مذهب أكابر العلماء المتقيدين بنصوص الشرع من عصر الصحابة إلى الآن وداود واحد منهم»(١).

ويمكن أن يقال: لا يجب في كل دليل أن يتبادر إليه الذهن؛ وأن يقع في أول خطوره وإلا لما امتاز أهل المعرفة والاستنباط في التبحر في الأدلة، وفي هذا يقول الغزالي في شروطه الأربعة للاستفادة من كتابه «شفاء الغليل»: «من سوَّلت له نفسه درك البغية بمجرد المشامة والمطالعة معتلًا بالنظر الأول والخاطر السابق، والفكرة الأولى، مع تقسيم الخواطر واضطراب الفكر والتساهل في البحث والتنقير، والانفكاك عن الجد والتشمير، فاحكم عليه بأنه مغرور مغبون، وأخلق به أن يكون من الذين: ﴿لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ۝٧٨﴾ [البقرة: ٧٨]»(٢).

نعم؛ التبادر إلى الذهن علامة على الحقيقة؛ كما أنه لا يصح تفسير الدليل بما **يناقض** ما يتبادر إليه الذهن، ولا يمكن أن تكون نصوص الوحي المبينة للحق، الهادية إلى الصواب **في مجموعها** على خلاف ما تدل عليه في أول خطورها على الذهن، فتكون معماة، وتكون أدلة الشريعة كلها رموزًا وإشارات وطلاسم لأمور أخرى تناقض ما تدل عليه أصالة.

■ **والخلاصة**:

ـ الأصل في الدليل أن يرشد الذهن في أول خطوره إليه، وإن كان ذلك ليس لازمًا؛ فالدليل في نفسه لا يخرجه عن كونه دليلًا عدم التفات الذهن له في أول خطوره إليه.

---

(١) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (٢/ ٢٩٠).

(٢) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، (ص٦).

- لا يلزم أن تتوارد الأدلة إلى الأذهان كلها في أول خطورها إليها بمقياس واحد؛ فالذهن الحاد ليس كالكليل.

- قد يكون عدم خطور الاستدلال على الذهن في مبتدأ أمره دليل على دقته، وقد يكون دليلًا على فساده.

- العكس صحيح أيضًا فقد يكون أول خطوره دليلًا على صحته، كما قد يكون دليلًا على فساده.

والخلاصة: لا يلزم من أول الخطور شيء ولا يجب، وقد يكون قرينة على صحة أو فساد، أو دقة أو تكلف.

٦ ـ عدم تصفية الاستدلال:

(عدم تخليص الاستدلال من الاعتراضات الواردة عليه).

فهو يقتصر: على إقامة الاستدلال من غير تكلف دفع المعارضة[١]، فقد تكون المعارضة أقوى من الاستدلال.

وليس المراد: المبالغة بالتخليص الصفري، ويكفي كون احتمالية الدليل لقوله أقوى من الاعتراض.

ولا يجب أيضًا في كل دليل: إيراد المناقشات الواردة عليه ثم الإجابة عنها، كما هو الحال في الرسائل الأكاديمية؛ بل يفعل ذلك إن كان ثمة اعتراضات ومناقشات وجيهة تستحق الوقوف عندها، وعليه إهمال المناقشات الركيكة؛ والإهمال أشد العقاب.

والمستدل البارع: قد تسنح له الفرصة بصياغة الاستدلال بألفاظ دقيقة تجيب ضمنًا عن الاعتراضات التي قد ترد في ذهن القارئ، فيلتقط فرصته التقاط الذكي اللماح.

٧ ـ عدم جمع الأدلة:

- عدم جمع أدلة الباب.

---

(١) **قال ابن تيمية**: «الأمور الظنية لا يعمل بها حتى يبحث عن المعارض بحثًا يطمئن القلب إليه وإلا أخطأ من لم يفعل ذلك، وهذا هو الواقع في المتمسكين بالظواهر والأقيسة». مجموع الفتاوى (٧/ ٣٩٢).

■ عدم الجمع بين الدليلين مع الإمكان.

٨ ـ عدم التنبه لأصول القول، ولوازمه، ومآلاته.

٩ ـ عدم الانتظام في الأصول:

(مخالفة أصله/ استدلال بغير أصله):

من الأخطاء الشائعة في الاستدلال أو المعارضة عدم التزام المستدل بأصله عند الاستدلال، وعدم التزام المعارض بأصل مخالفه عند الاعتراض.

١٠ ـ هشاشة الأصول:

(اعتبار أصول غير قوية؛ كجواز الاحتجاج بالحديث المنكر...).

١١ ـ التناقض:

(التناقض في الاحتجاج بالإجماعات: مثلًا يحتج مرة بالإجماع السكوتي، ومرة لا يحتج به، التناقض في الاحتجاج بأقوال الصحابة: فيعتبر قول صحابي في مسألة ولا يعتبره في مسألة أخرى بدون موجب يبدي فيه الفرق، الاستدلال بدليل لا يحتج به في الموضع الذي ورد فيه الدليل، عدم القول بمقتضى قوله في الموضع الذي ورد فيه الدليل...).

١٢ ـ الاحتجاج بالدليل مع عدم توفر شروطه:

(كالتساهل في ادعاء النسخ بدون التحقق منه).

وهاهنا وقفة في غاية الأهمية: المستدل بدليلٍ ما، أو بطريقة ما لا يلزمه أن يديم ذلك في كل موضع: إذ لا بد في كل مسألة من النظر في حصول المقتضي، وخلوه من المانع.

ويجب في كل دليل اعتبار شروطه، مثل الاحتجاج بقول الصحابي؛ فإنما يكون حجة بصفات خاصة، كأن تكون المسألة مما لا يقال بالرأي فيها، أو أن قول الصحابي اشتهر من غير خلاف، ونحو ذلك.

وفقه الاحتجاج بقول الصحابي هو الذي يحدد متى يصح الاحتجاج به؛ فهو إنما كان دليلًا وصح الاحتجاج به؛ لأن الصحابي:

١ ـ شهد التنزيل.

٢ ـ عالم بالدلالة اللغوية.

٣ ـ خبرته بأحوال النبي ﷺ وبفقهه عمومًا.

٤ ـ خبرته بحال عصره.

٥ ـ خبرته بالواقعة.

٦ ـ خبرته بدلالة النص الذي شهده؛ ولذا قول الصحابي الذي شهد الواقعة مقدم على من لم يشهدها.

٧ ـ لما له من منزلة متقدمة في الاجتهاد.

ومن هنا تفاوتت أقوال الصحابة في الحجية بسبب تفاوتهم في تحقيق هذه المقامات.

وعليه؛ فلا يقال لمن يحتج بقول الصحابي، هاهنا قول صاحب ولم تحتج له، هكذا في كل موضع؛ لأنه إنما احتج بقوله بشرطه لا مطلقًا.

ولذا كان ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكيًّا لما ألزم بعض الفقهاء في ترك الاحتجاج بقول الصحابي في أشد الشروط مما لا خلاف فيه، أو مما لا يقال بالرأي، ونحو ذلك، ولا سيما في كتابه: «الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس»، وإن كان أسرف في «المحلى» في مناقضة الفقهاء في كل شاردة وواردة.

وكذا يقال في بقية الأدلة: استدل بالدليل عند توفر شرطه. تفقه في الدليل، وتعمق في أصوله وجذوره وفروعه، وتتبع موضع الاحتجاج به وسببه.

١٣ ـ إهمال أقوال السلف ولا سيما التابعين:

وجه ذلك: أن فقه التابعين هو المفصل لما أجمل من فقه الصحابة، وعليه جرى كثير من عمل المسلمين، وصدرت به فتاواهم وأقضيتهم.

فهي حلقة محكمة في بلوغ الدين إلينا، وتكشف كثيرًا مما خفي على المتأخرين حتى وقعوا في الشذوذ من القول.

ومن أمثلة ذلك: إجماع التابعين على الطلاق في الحيض، وعلى لزوم الدم لمن أخل بالنسك، وفسخ النكاح بالعيوب، وغير ذلك كثير.

وكأنه يخيل إلي: أن في فقه التابعين وتلامذتهم مفاتيح لكثير من الألغاز، ولا يزال يفيض بعلمه لمن سار إليه، ولا سيما في الدراسات التاريخية للمعارف، هكذا: النصوص، أقوال الصحابة، أقوال التابعين وتلامذتهم، ثم فقه فقهاء الأمصار، ثم أقوالِ المذاهب، تتبع ذلك في كل مسألة أشكلت عليك، اجمع أقوالهم، وصنفها وسر معها تاريخيًّا وجغرافيًّا، تتبدى لك أسرارها، وينكشف لك ما استغلق على غيرك، فتعرف متى نشأ القول؟ وأين؟ وما سببه؟ وكيف تطور؟ ومتى انقسم؟

١٤ ـ التحكم:

(كالاحتجاج ببعض الخبر دون بعضه).

ومن صور التحكم عدم الاطراد:

ـ كعدم طرد العلة؛ فهو يعتبرها في بعض الصور دون تسبيب (بيانَ العلة في ذلك، والسبب، ووجه الفرق).

ـ الاستدلال بدليل سد الذرائع في موضع دون موضع مع عدم بيان الفرق.

فهو يتثعلب ويتقلب في الاستدلال، فيستدل في موضع بما يبطله في موضع آخر، وتارة يعتبر دلالة معينة على الوجوب، ثم تراه يستعمل الدلالة نفسها على الندبية في موضع آخر! فهو لا يطرد في أصوله، وإنما يتثعلب كالثعلب!

والوصف بالتثعلب: أخذته من أستاذ التدقيق ابن دقيق العيد، ذكرها في ثلاثة مواضع، أحدها قوله: «أن يستمر على طريقة واحدة، ولا يستعمل في مكان ما يتركه في آخر، **فيتثعلب نظره**، وأن يستعمل القوانين المعتبرة في ذلك استعمالًا واحدًا، فإنه قد يقع هذا الاختلاف في النظر في كلام كثير من المتناظرين»[1]، كما ذكر **التثعلب** في الاحتجاج بصحيفة عمرو بن شعيب عن أبيه، عن جده، فتارة يحتج بها إذا وافق رأيه، ويتركها إذا لم توافق؛ إما

---

(١) إحكام الأحكام (١/٢٥٨، ٢٥٩).

بالإهمال لذكرها، أو بالطعن فيها على مذهب من يرى ذلك، وهذا تصرف رديء شنع به ابن حزم على الفاعل إذ يقول: إنه يستحيل أن يكون الشيء حجة في موضع، غير حجة في موضع آخر؛ وهو معذور في أصل التشنيع[1].

على أن هناك نسختين، إحداهما تثبت لفظة: «التثعلب»، والأخرى تثبت لفظ: «التقلب»، وكلاهما صالحان، والله أعلم بالصواب.

١٥ ـ الاشتراك:

(فهنا سبب الخطأ وجود اشتراك في الدليل أو بعضه، ومجرد الاشتراك في الاسم لا يستلزم الاشتراك في الحكم).

١٦ ـ الإجمال:

(كالذي قبله وجود إجمال في الدليل)[2].

١٧ ـ التأويل:

(لضعف مأخذه في الاستدلال فإنه يضطر إلى التأويل، ثم يرجع بهذا التأويل المتكلف إلى إسناد دليله الضعيف أصلًا).

١٨ ـ ضعف التصور:

(سبق بيانه).

١٩ ـ الاستدلال بغير الأدلة:

فالدليل مرشد إلى المطلوب، فإذا استدل بغير دليل لم يتحقق الإرشاد، والدليل كما تقدم ركن في الاستدلال لا يتصور بدونه.

---

(١) شرح الإلمام بأحاديث الأحكام (٤/ ٢٢).

(٢) **قال ابن تيمية**: «هذا الذي ذكرناه من الإشارة إلى حكمة بيع الغرر وما يشبه ذلك يجمع [السر/النشر] في هذه الأبواب، فإنك تجد كثيرًا ممن تكلم في هذه الأمور إما أن يتمسك بما بلغه من ألفاظ يحسبها عامة أو مطلقة، أو بضرب من القياس المعنوي، أو الشبهي. فرضي الله عن أحمد حيث يقول: «ينبغي للمتكلم في الفقه أن يجتنب هذين الأصلين: المجمل، والقياس»». القواعد النورانية، (ص٢٥٥).

بخصوص الكلمة الواقعة بين معكوفتين، رجعت إلى كثير من النسخ المطبوعة، فالأكثر يثبتها اليسر، ومنهم من أثبت اليسار، ولم يتبين لي وجه ذلك، وبعضهم ذكر النشر، وهذا أقرب، فكأن حكمة بيع الغرر تجمع ما انتشر من المسائل. ويحتمل أن يكون المقصود «السر»، وإليه أجد نفسي، والله أعلم.

ومن أمثلة الاستدلال بغير الدليل: الاستدلال بالقول (قول، خلاف، جمهور):

تفصيل ذلك فيما يلي:

١ ـ الاستدلال بوجود قول قيل به في المسألة:

كأن حال هؤلاء أن هذا القول قد قامت عليه البراهين ولم يبق له إلا أن يقول به أحد من فقهاء المسلمين، والحقيقة خلاف ذلك فهم راعهم ما في المسألة من إجماعات أو أقوال متضافرة عن أهل العلم، فرأوا في ذلك القول مركب نجاة، فتعلقوا به، وما دام أن به كان نجاتهم فإنه يستحق أن يكون دليلًا إكرامًا منهم له وإحسانًا!

والقاعدة: العالم يُستدل له، ولا يُستدل به، ويعرف الرجال بالحق، لا الحق بالرجال.

٢ ـ الاستدلال بالخلاف:

هذا قريب من الذي قبله، فهو يستدل بوجود الخلاف في المسألة على صحة مذهبه، فكأن قوله قائم على برهان ساطع، ولا يمنع منه إلا الإجماع، وما دام أنه يوجد خلاف في المسألة؛ فلا بد أن يكون الحق يوافق قولهم.

وربما يتم الاستدلال بالخلاف على تجويز القول ببعض الأقوال النادرة أو الشاذة، أو المستشنعة، فيكون الاحتجاج بالخلاف من جهة تسويغ القول به، فما دام أنه قد قيل به فلا ملام عليهم.

ويغلب على هؤلاء إحياء ما اندثر من الخلاف القديم، وبعث ما مات من الأقوال الشاذة والمستشنعة.

٣ ـ الاستدلال بقول الجمهور:

هؤلاء على عكس أولئك، فإن المجتهد إذا حصرهم بأدلته في قول ما، فإنهم يستعينون بسوط الجمهور لإسكاته.

ولا ريب أن للجمهور هيبة؛ كيف والحق يصدقهم في أكثر المسائل؛ فالوحي بيِّن، يدركه عامة الناس، فهي معادلة مطردة غالبًا، لكن الحال في

تحقيق أنه قول الجمهور فعلًا، وقيام الدليل عليه، وإلا فيجوز أن يخفى الحق الدقيق عليهم، كما يخفى الهلال المستتر في أوله عن أكثر الناس، لكن القمر في معظم الشهر يراه الناس كلهم.

فمقدار ما يخفى على الجمهور من الحق هو مقدار من يخفى على الناس من القمر، وهي ليال معدودات.

والخلاصة: الغالب موافقة الجمهور للحق، وقد يخفى عليهم ولا سيما في دقيق المسائل، ولذا الواجب التريث في مخالفتهم.

٢٠ ـ عدم فقه الدليل:

عدم التفريق بين الاحتجاج والاعتبار:

من الأخطاء الشائعة عدم التفريق بين مقام الاحتجاج، ومقام الاعتبار:

مقام الاحتجاج: أن يستقل الشيء بنفسه، مثل النص القرآني أو النبوي، فهنا الدليل تام.

ومقام الاعتبار: أن يكون مفيدًا بالضميمة إلى غيره في الاحتجاج، فيكون بالقرائن والاحتمالات وما ضعف.

وقد ترتب على عدم إدراك الفرق: ادعاء التناقض على الأئمة المتقدمين؛ لأنهم ضعفوا بعض الأدلة واعتبروها في مواضع، ومن ذلك اعتبارهم الحديث الضعيف إذا اعتضد.

ومن هنا ننتقل إلى الخطأ الثاني:

٢١ ـ عدم التفريق في الاستدلال بين الدليل الحجة، والدليل التبعي:

الدليل الحجة: هو النص.

والدليل التبعي: ما كان دالًّا على النص وطريقًا إليه؛ كالإجماع وقول الصحابي.

يكون الدليل التبعي حجة إذا أمكن أن يقود إلى النص أو أن يحدد نطاقه، وهذا موضع تتردد فيه مقامات العلم، وتختلف درجة اعتباره، مثل قول

الصحابي، وجملة من الإجماعات الظنية، وعمل أهل المدينة، وكذا بعض الأقيسة، وتسمى الأدلة التبعية، وهذا ومثله لا يكون في درجة النص، ولذا لا يصلح أن يعارض به.

وهنا أتذكر الخصام في مذهب الشافعي في الإجماع، فينسب إليه بعضهم أنه ينكره، وينسب إليه آخرون أنه يثبته، وكل واحد من الطرفين يحتج بمقالة للشافعي.

وعند تأمل مقالاته تدرك أن الإجماع عنده على أنواع ومراتب وطبقات، وقد بسط كلامه في عشرات الصفحات، فهو دليل تبعي يعتبره إذا مقام مقتضاه، ولسنا بأعلمَ منه بقوله.

الاستدلال بدليل لا يقول بمقتضاه في الموضع الذي ورد فيه[١]:

كالاحتجاج برواية لا يقول بمقتضى ما فيها، ثم يستدل بها على أمر آخر أبعد مما هو نص فيها.

ومثال ذلك: استدلال الحنفية على جواز شهادة الكفار من أهل الذمة فيما بينهم بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَأَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [المائدة: ١٠٦]، قوله: ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾؛ أي: من غير أهل دينكم، فدل على جواز شهادة بعضهم على بعض.

فيقال له: أنت لا تقول بمقتضى هذه الآية؛ لأنها نزلت في قبول شهادة أهل الذمة على المسلمين؛ وأنت لا تقول بها؛ فلا يصح احتجاجك بها[٢].

مثال آخر: لم يَقْبَل ابنُ حزم أقوالَ الفقهاء في فَرْقِهم في تنجيس الماء بين القليل والكثير، أو اعتبار القلتين، أو التفريق بين الماء وغيره مِن المائعات، أو تفريقهم بين ورود النجاسة على الماء، وبين ورود الماء على النجاسة، وبيّن أنَّ مِنْ موجبات رده أقوالَهم جملةً: أنَّ جميعَ ما استدلوا به مِن

---

(١) المعونة في الجدل، (ص٥٧)، الجدل على طريقة الفقهاء، (ص٣٢٧، ٣٥١، ٣٦٥).

(٢) تفسير القرطبي (٦/ ٣٥١).

أدلة وأخبار على مذاهبهم لم يقولوا بمقتضاها في مواضعها التي وردت فيها[1].

ومن ذلك: استدلال الحنفية بحديث ولوغِ الكلب في الإناء مع أنهم قد «خالفوه... فأَمَرَ رسولُ الله ﷺ بغسله سبع مرات.... فقالوا هم: لا بل مرة واحدة فقط، فَسَقَطَ تَعَلُّقهم بقولٍ هم أَوّلُ مَنْ عصاه وخالفه، فتركوا ما فيه، وادَّعوا فيه ما ليس فيه، وأخطأوا مرتين»[2].

ولمّا استدلوا: بأنَّ أبا هريرة ﵁، وهو أحدُ مَنْ روى حديثَ ولوغ الكلب قد روي عنه أنه خالفه، تَعَقَّبهم ابنُ حزم: بأنَّ هذه الرواية عن أبي هريرة «على نَحْسِها[3]، إنما فيها أنه يغسل الإناء ثلاث مرات، فلم يحصلوا إلا على خلاف السُّنَّة، وخلاف ما اعترضوا به عن أبي هريرة، فلا النبي ﷺ اتَّبعوا! ولا أبا هريرة الذي احتجُّوا به قلَّدوا!»[4].

مثال آخر: تعجب ابن حزم من الاحتجاج بحديث: **«إنما جعل الإمام ليؤتم به»**[5] على إيجاب موافقة نية المأموم لنية.

ثم قولهم: لا يقتدي المأموم بالإمام في قول: سمع الله لمن حمده! لأنه لم يذكر النبيُ ﷺ ذلك.

فقيل لهم: ولا ذكر ﵇ أيضًا موافقة نية المأموم للإمام، لا في هذا ولا في غيره، فأيُّ عجب أعجب مِن احتجاجهم بخبر يخالفون نصَّ ما فيه، ويوجِبون به ما ليس فيه؟![6].

---

(١) راجع: المحلى (١/ ١٥٢).

(٢) المحلى (١/ ١٥٢).

(٣) أي ضعفها، وعلل ذلك ابن حزم بأنه: «إنما روى ذلك الخبر الساقط: عبدُ السلام بن حرب، وهو ضعيف، ولا مجاهرة أقبح مِن الاعتراض على ما رواه عن أبي هريرة: ابنُ علية عن أيوب عن ابن سيرين: النجوم الثواقب، بمثلِ رواية عبد السلام بن حرب». المحلى (١/ ١١٤).

(٤) المحلى (١/ ١١٤، ١١٥).

(٥) أخرجه البخاري رقم (٧٣٤)، ومسلم رقم (٤١٧) مِنْ حديث أبي هريرة ﵁.

(٦) المحلى (٤/ ٢٢٤، ٢٢٥).

٢٢ ـ الافتتان بالعبارات الرنانة:

من الأخطاء الشائعة: الافتتان بالعبارات الرنانة، والاستنباطات التي فيها خفاء، والتشبث بها، ولو لم تجري في مضمار شرائط الاستدلال أو الاستنباط، وربما ساهم في ذلك أنها من كيس شيخه، أو فلان الإمام، أو أنها من بنيات أفكاره، فيغار عليها غيرته على محارمه.

٢٣ ـ لا تلازم بين دقة الاستدلال وصحته:

لا تلازم بين كون الفائدة لطيفة وجميلة وشاهدة على حدة الذهن، وكونها صحيحة، فقد تكون خطأ على رشاقتها.

وقد أشار إلى ذلك الغزالي في المناسبة بالتفريق بين ما كان منها حقيقيًّا عقليًّا، وما كان خياليًّا إقناعيًّا.

فأما الحقيقي العقلي: فهو الذي لا يزال يزداد على البحث والتنقير والسبر وضوحًا، ويرتقي بمزيد التأمل إلى شكل العقليات.

وأما الخيالي الإقناعي: فهو الذي يخيل في الابتداء مناسبته **لجمال ألفاظه**، فيركب ويخيل من مجموعها مناسبة، وإذا سلط عليه البحث، وسدد إليه النظر ينحل حاصله، وينكشف عن غير طائل[١].

٢٤ ـ التعامل الرياضي الحسابي:

من مدارات الخطأ الشائعة: الأسلوب الأكاديمي في التعامل مع الأدلة والاعتراضات، وكأنها حسابات رياضية، الفقه ليس كذلك؛ بل هو أقرب إلى التفاعل الكيميائي أو التحول الفيزيائي.

ولذا أفقه الناس هم أكثرهم خبرة بالوحي سعةً وعمقًا، وهذا لا يمكن قياسه، ولذا كثير من الفقهاء يرى في مسألة ما شيئًا، ولا يستطيع أن يعبر عنه، أو أن يقيم عليه برهانًا بالعبارة، ويكون نظره فيها صحيحًا، فهو بخبرته بفقه الشريعة يرى أنه لا يمكن القول بجواز هذا الشيء، لكن تفصيل ذلك قد

---

(١) شفاء الغليل، (ص١٧٢ ـ ١٧٧).

يقصر عنه لسانه، وهذا هو معنى ما قيل في الاستحسان أنه استثناء ينقدح في ذهن المجتهد ولا يستطيع التعبير عنه.

ومن وسائل التفقه بروح الشريعة، ومعرفة أسرارها، كثرة الترداد على النصوص، وقراءتها المرة بعد الأخرى في سائر الأبواب، وعليه بالكتب الجوامع، ولا يقتصر على أحاديث الأحكام، ويستعين بكتب الشروح فيما أشكل عليه، فلا تزال تكتمل عنده الصورة شيئًا فشيئًا، و﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾ [فاطر: ٢]، مستعينًا بالله ﷻ، كثير الإلحاح أن يفتح عليك من عنده، وأن يكشف لك من لدنه، ومن أكثر طرق الباب أوشك أن يفتح له.

٢٥ ـ اعتبار الإيراد أو الاعتراض وربما الشبهة دليلًا:

(الخلط بين الدليل والاعتراض).

من الأخطاء الشائعة: الخلط بين الأدلة والاعتراضات، وربما ينساق أحدهم في الاعتراضات، فيتوهم لكثرتها رجحان القول الآخر!

وكم وقع الناس في الأقوال المنحرفة بسبب بعض الشبه والإيرادات الشيطانية، وأراهم الباطل إياها أدلة تامة، وما هي إلا وسوسة!

فمثلًا: تجده ينكر قضاء الله وقدره، وعدله وكرمه وإحسانه، وربما ترك الإسلام وملل الأنبياء، وليس لديه إلا بعض الشبه، وهو صفر اليدين من أي نظام معرفي ثابت فيما انتقل إليه من الأفكار والاعتقادات؛ بل هو في ظلمات بعضها فوق بعض.

٢٦ ـ الاستكثار في حشد الأدلة عدًّا بلا وزن:

لا تغتر بكثرة الأدلة ولا بحشد المقدمات على طريقة العد من غير وزن قوتها؛ فالشأن في صيرورتها برهانًا، وهنا لا تسري قاعدة: الكثرة تغلب الشجاعة، وقد رأيت بعض الفضلاء يرجح قوله لأن عدد مصالحه رقميًّا يربو على مصالح القول الآخر!

وأيضًا ـ وهذه ملحوظة في غاية الخطورة ـ فإن الاستكثار من الأدلة بلا

اعتبار لقيمتها يفضي إلى فتح ثغرات في قوله، ويسمح لخصمه بتمرير قذائف على ما ضعف من أدلته، فاحتاط لقولك ولا سيما الأصول والمحكمات.

٢٧ ـ المعادلة الصفرية في اعتبار الدليل:

من الأخطاء الشائعة: إقامة المعادلة الصفرية على الدليل، إما أن يدل وإما أنه لا يدل، ويلغي نسبية الدلالة واحتماليتها، وإمكانية الاعتضاد أو الاستئناس.

الواجب إعطاء الدليل حقه من الدرجة والهامش الذي يمكن أن يؤثر فيه، وهذا أحد الفروق المنهجية بين فقه الأئمة وغيرهم.

وكذا يقال: تجده يحتسب الاحتمال رقمًا صحيحًا إذا كان في صف قوله، فاحتمالية الدليل هنا كافية، لكنك تراه يعدم هذه الاحتمالية، فلا يراها إلا صفرًا إذا كانت ضده، وهذا يدخل في باب التحكم، وسببه هذه المعادلة.

تساؤل: **هل يمكن أن تتعاضد الأدلة المختلفة ما دامت أنها تؤدي في النهاية إلى الحكم وإن كانت الاتجاهات إليها مختلفة؟**

مثلًا: هل يمكن للدليل الضعيف من حيث الثبوت أن يعتضد بالاستدلال الضعيف؟

هل نسبية ثبوت الدليل تضاف إلى نسبية الدلالة في الحديث الآخر؟

٢٨ ـ إنكار المقدمة الصحيحة لكونها مقدمة لنتيجة خطأ، أو أن المستفيد منها على خطأ:

كثير من المنحرفين لديهم مقدمات صحيحة، فيلقون من الناس مكابرة بإنكارها بسبب منهجهم المنحرف، فيزيد هؤلاء غيًّا في ضلالهم، ويحسبون أنهم على شيء من الحق بسبب ما يحملون من المقدمة الصحيحة، والمفترض تمشية مقدمتهم، والتسليم بصحتها إلا أنها لا توجب ما صاروا إليه.

قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأعراف: ٢٨].

لم ينكر الله ﷻ عليهم دعواهم أنهم وجدوا آباءهم كذلك، وإنما أنكر

عليهم ما في قولهم من المنكر بأن الله أمر بذلك، ﷻ عما يقولون علوًّا كبيرًا.

٢٩ ـ اشتراط أن يكون المعترض في درجة علم المستدل:

فلا يقبل قول المعترض لأنه دون منزلة المستدل، أو العكس.

وهذا قد تراه ظاهر الخطأ، وهو كذلك؛ لكن الواقع يقول إنه مزلة خطيرة للقدم.

وهنا وقفة: لا يصح أن يتصدى متسلق على باب من أبواب العلم للاستدراك على علم من أئمة الدين في أصول الاستدلال الخاصة.

ومن الظريف: أنك تجد بعضهم بضاعته المعرفية كلها من الإمام، فهو منه وإليه، فيستدل به عليه، ويناقضه بكلامه.

فهنا لا يقبل استدراكه: لا لأنه يشترط أن يكون المعترض في درجة علم المستدل، ولكن لأنه ليس في مقام فهم كلامه في ذلك الأصل الواسع المنتشر؛ فكيف بالرد عليه؟ والحكم على الشيء فرع عن تصوره.

٣٠ ـ نفي الحكم لانتفاء الدليل المعين:

هل يلزم من عدم صحة الاستدلال عدم صحة الحكم؟

الجواب: لا يلزم من بطلان الاستدلال أو الدليل انتفاء الحكم؛ لأن انتفاء الدليل المعين لا يستلزم انتفاء المدلول، فقد يكون ثابتًا بدليلٍ آخر إلا في حال إثبات كون هذا الدليل هو الدليل الوحيد.

فمثلًا: ضعف الحديث لا يعني عدم صحة الحكم الشرعي، فقد يكون الحكم ثابتًا بأدلة أخرى، والقاعدة: أن انتفاء الدليل المعين لا يستلزم انتفاء المدلول، فقد يكون ثابتًا بطريق آخر.

مثاله حديث: «**يكفيكِ الماء ولا يضرك أثره**»، فمعنى الحديث حق سواء كان إسناد الحديث صحيحًا أو ضعيفًا، وعلى فرض كونه ضعيفًا فإن معناه ثابت بأدلة أخرى.

ومن الناس من يرتب على ضعف الحديث عكس الحكم، فمثلًا أثر

النجاسة عنده تضر؛ لأن الحديث ضعيف! فهو يعاقب الحديث الضعيف بإثبات حكم ضده!

والعكس بالعكس: فإن صحة المعنى في نفسه لا تقتضي بالضرورة صحة الاستدلال المعين من النص المعين، فصحة المعنى استفيدت من نصوص أخرى، وليس هناك ضرورة علمية أن يدل هذا النص المعين عليه، وكون المعنى حقًّا لا يوجب صحة الاستدلال عليه من كل دليل.

يبقى أن يقال:

هناك أصل، وهو يقوم على مجموعة من الأدلة؛ ففساد دليل لا يعني فساد الأصل؛ لأن الأصول لا تُنقض بجزء منها.

وهناك دليل، وقد يقوم على مجموعة من الاستدلالات، ففساد أحد وجوه استدلالاته لا يعني بالضرورة فساد الدليل نفسه؛ إذ قد يصح وجه آخر للاستدلال.

وهناك استدلال، وهنا يترتب على فساد الاستدلال فساد الاستدلال نفسه، ولا يلزم فساد الدليل نفسه كما تقدم.

٣١ ـ صحة المقدمة لا تعني صحة النتيجة:

فالنتيجة لا يمكن أن تقوم على مقدمة واحدة، وإنما هي «إفراز» من تفاعل عدة معطيات.

٣٢ ـ صحة المقدمتين لا تعني بالضرورة صحة النتيجة:

فقد تكون النتيجة متوقفة على ثلاث مقدمات!

٣٣ ـ صحة المقدمات الثلاثة لا تعني صحة النتيجة:

فقد تكون المقدمات صحيحة في نفسها، كل واحدة منها على حدة، لكن لا يوجد بينها أي ترابط، فتفتقد للتفاعل اللازم لتوليد النتيجة.

٣٤ ـ مراتب الأدلة:

قد يكون الدليل ضعيفًا بمفرده لكنه قد يكون ضمن أدلة يفيد مجموعها

أن للمسألة أصلًا، فإياك أن تدحدر الضعيف إلى درك الباطل؛ فما هما بسواء.

٣٥ ـ لا يشترط في صحة الدليل أن يكون قد استدل به:

فالدليل دليلٌ بنفسه وإن لم يستدل به أحدٌ، فكم في أعماق البحار من البراهين على بديع خلقه سبحانه؟ وكذا في أحكام الشرع؛ وكم في القرآن وكم؟ وتأمل في حرف السين المستقبلية الدالة على الزمن القادم في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت: ٥٣].

٣٦ ـ مجرد الإيراد لا يبطل الدليل:

الثغرة في الدليل قد تكون قاتلة تطيح به، لكن قد تكون طفيفة لا تؤثر على سيره نحو تحقيق البرهان، فلا عليك من مجرد الإيراد، وارم ببصرك إلى وزنه وأثره.

إن وجود الاعتراض ولو كان قويًا لا يمنع من صحة الاستدلال ما لم يتساويا أو كان الاعتراض أغلب.

فلا يشترط في صحة الدليل أن يكون سالمًا من المعارض، وإنما يشترط ألّا يكون المعارض أقوى منه.

٣٧ ـ قياس الأدنى على الأعلى:

القياس إنما يكون إذا تحقق الوصف أو كان الوصف في الفرع أبلغ؛ فالوصف كلما كان أكمل كان أولى بالحكم، وكلما كان ناقصًا كان أبعد في تحصيل الحكم، ولا يصح قياس الأدنى على الأعلى، وهو ليس بجائز فضلًا أن يكون واجبًا.

مثال: قال ابن مفلح في الفروع: (حكم الأظفار كالشعر؛ لأن المنع منه للترفه، ذكره ابن المنذر إجماعًا. وسبق قول داود في تخصيصه بالرأس خاصة، **ويتوجه هنا احتمال؛ لأنه إن سلم الترفه به فهو دون الشعر، فيمتنع**

الإلحاق، ولا نص يصار إليه)[1].

كأن ابن مفلح بما أورد من احتمال ينازع في صحة الاستدلال من حيث الأصل، وعلى فرض صحته فيمتنع القياس؛ لأن الوصف في المقيس دون الوصف في المقيس عليه، ومع هذا الفرق في درجة الوصف لا يسلم بالاستدلال.

ومع ذلك: فقد يصح القياس وإن كان الفرع دون الأصل إذا تحقق فيه الوصف أو علة الحكم؛ فالمناط قد يكون أوسع من صورة الأصل.

فالمطلوب: تحقق وصف العلة، لا المساواة في درجة الوصف في صورة الأصل.

فلو افترضنا: أن العلة هي الترفة فحسب، فلا يضر كون الترفه في الفرع دون الترفه في الأصل ما دام تحقق وصف الترف، ولا يشترط أن يكون الترفه في صورة الفرع على درجة الترفه في صورة الأصل.

٣٨ ـ استدعاء أصل مخالفه الباطل عنده لاحتياجه إليه:

في لحظة جدل أو عند استكثار الأدلة أو المبالغة في رد دليل المخالف، قد يستدعي المستدل على حين غفلة، أصلَ مخالفه إذا احتاجه في استدلال أو اعتراض، علمًا أنه باطل عنده بيقين. وهذه الصورة مع غرابتها وشناعتها إلا أنها تعد بالمئين والآلاف كثرة.

٣٩ ـ إبداء عذر غير كافي:

قد يبدي المعترض على الاستدلال عذرًا، وهذا لا يشفع له ما لم يكن عذرًا كافيًا.

٤٠ ـ الاعتقاد المسبق:

فهو يعتقد قبل أن يستدل أو يعترض، فلا تظهر قيمة لاستدلاله ولا لاعتراضه، وهنا يظهر التكلف الظاهر بدون حياء، وهذا يكثر في المقلدة، ولا

---

(١) الفروع وتصحيح الفروع (٥/ ٤٠٩).

أقصد مقلدة المذاهب فقط، وإنما المقلدة مطلقًا حيثما كانوا، فهم يتشكلون دومًا، وتفقدهم، تجدهم حولك من أهل مذهبك وطريقتك.

وكونه يعتقد أنه على حق فلا يعني بالضرورة صحة استدلاله، فلا تلازم بين صحة القول وصحة كل أدلته، فقد يصح بدليل واحد، وقد يصح الدليل، ولا يصح من وجوه استدلاله إلا وجهًا واحدًا فقط.

وكونه يعتقد أنه على حق لا يعني أن اعتراض مخالفه عليه خطأ، فقد يكون المخالف استطال عليه بسبب احتجاجه بالدليل الخطأ وإن كان أصل قوله صحيحًا.

٤١ ـ عدم بيان وجه الاستدلال الخفي من الدليل:

وهذا يعني أن الدلالة في الدليل إذا كانت ظاهرة فلا يلزم بيانها.

٤٢ ـ ذكر القاعدة الأصولية عند ذكر وجه الاستدلال من غير بيان وجه انطباقها على المثال.

٤٣ ـ التفكك بين الدليل والقول:

عدم الربط بين الدليل والقول ووجه الاستدلال.

٤٤ ـ الاستدلال بالحديث المختصر:

قد يكون اختصار الحديث مؤثرًا في دلالة الحديث، وهذا يظهر بالمقارنة بين الروايات.

٤٥ ـ اعتماد الاستدلال لأجل أنه قال به بعض السلف وإن كان غير ظاهر:

فلا بد في الاستدلال من توفر شروطه، ولا يغني عنه أنه قال به بعض أفاضل السلف، فاستدلال الفاضل لا يرفع استدلاله الضعيف إلى درجة الاحتجاج، ولا يزيد في رتبة الاستدلال إضافته إلى قائل إلا من جهة النظر إلى اختصاصه في العلم.

وتجد بعضهم يمارس أنواع الجدل في مناقشة بعض الأقوال على قوتها، وتجده نفسه يتزود ببعض الاستدلالات المنقولة عن بعض الأفاضل المتقدمين،

فيمررها على ضعفها، وربما زينها، وهذا ما تأباه النفوس الكريمة التي لا تجامل في الحق.

٤٦ ـ عدم تمييز الاستدلالات المتشابهة:

مثلًا: تكون هناك عدة استدلالات من الحديث لعدة أقوال، لكل قول دلالته وطريقته، فيأتي الباحث ويختصر أحد الاستدلالات، وينسبها إلى جميع الأقوال، أو يخلط بينها في خلطة مُزجية، ويركّبها على الكل، والأسلم إلصاق كل دليل بقائله، وإن كانت البراعة في إبراز القاسم المشترك، ثم تمييز كل قائل بنصيبه من الدليل.

٤٧ ـ نقل الاستدلال من كتب المخالفين:

أصحاب القول هم من يتصدون لتحرير وجوه الاستدلال وتنقيحها، ويخلِّصونها من الإيرادات الواردة عليها، وخصومهم يعيبونهم بأضعف وجوه الاستدلال، ويصيبونها في ظهورها، ويثخنون، ولا يزالون ينكؤون جراحها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا، ولذا فالواجب نقل الاستدلال من صاحبه الذي نصره واستكمل بيانه لا من المخالف الذي فضحه وأبرز معايبه.

٤٨ ـ عدم المواءمة بين جزئيات الأدلة وكلياتها.

٤٩ ـ عدم انتظام مجموع الأدلة:

فهو يستدل بشكل منفصل متناثر، فلديه مجموعة من الأدلة، ألقاها، ثم رقَّمها تسلسليًّا لكن لم يقم بنسج خيوط الأدلة في نسيج واحد محكم.

فهو يوالي ذكر الأدلة كليّها وجزئيّها ثم لا تراه إلا أقام النتيجة من غير بيان كيف أفادت ذلك.

والحقيقة أن هذه الطريقة إقناعية مؤثرة في قناعة القارئ، وربما تدهشه من كثرة الأدلة، فلا يلبث إلا أن يستسلم مدهوشًا رافعًا يديه بصحة النتيجة، فهو غير قادر على مسايرة المستدل في أدلته، وإن كانت في حقيقة الأمر حادت عن طريق التحقيق، ومثل هذا ما ذكره الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تركيب الإقناعيات.

يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: (**طريق تركيب الإقناعيات**: اقتباس قضايا جملية من أسباب معينة وبناء الغرض عليها، فنقتبس من النجاسات قضية وهي الحقارة والخساسة، ونقتبس من الإقدام على البيع والمقابلة بالمال قضية جميلة، وهي تشريف وإقامة وزن وإثبات قدر، ثم ينشأ التنافي بين القضيتين الجمليتين.

وكذلك نقتبس من وصف الطعم حرمة تنبئ عن عزة ومزية، وهي قضية جميلة، ونقتبس من التحصيل بجميع الطرق من غير تضييق ومزيد اعتناء قضية جميلة، وهي التساهل والتهاون به، ونتخيل تنافيًا بين القضيتين، فتنتظم المناسبة، وهي المحافظة على القضية المقصودة الثانية بنفي ما يناقضها.

وكذلك نقتبس من رق العبد نوع ذلة وصغار ومهانة، ومن قبول الشهادة علو منصب وارتفاع قدر، ونتخيل بينهما تنافيًا، فلو رفعت هذه القضايا الجميلة التي استثمرت من القضايا المعينة الخاصة، ونسبت القضايا الخاصة بعضها إلى بعض لم تتناسب وهي قول القائل: لا تصح الصلاة معه فيبطل بيعه، وهو مطعوم يحتاج إليه فيجب فيه القبض في المجلس، ويحرم فيه النساء والفضل، ومملوك فلا يصدق في قوله مع العدالة.

وهذه الأمور لا تناسب بأنفسها، وتتناسب بقضاياها الجميلة.

فسبيل حل هذه التعقيدات تفصيل ما أجمله المخيل من القضايا، وتبيين أنها لا تتزيد على المعنى الذي قدره موجبًا له، فإذا لم يزد عليه انقطعت المناسبة)[1].

وفي كلام الغزالي فائدة أخرى فيما لا يناسب بنفسه وإن كان يناسب في المجموع مع غيره، فحاله كحال العلة المركبة لا يظهر تأثيرها إلا باجتماع أجزائها.

٥٠ ـ حصر الحكم في صورة الحديث:

ثبوت الحكم في صورة لا يعني انحصارها فيها، مثلًا: إلقاء ما حول السمن لا يختص بوقوع فأرة في سمن.

---

(١) شفاء الغليل، (ص١٧٢ ـ ١٧٧).

ولا يعني هذا: عدم الاستفادة من الصورة في فقه الحديث، ولا يعني كذلك عدم تخصيص الحديث بسببه بدليل السياق والقرائن، فهذا معنى أخص من مجرد تخصيص الحديث بسببه. نبه على هذا الإمام ابن دقيق العيد.

٥١ ـ سحب ما قبل الشرع إلى ما بعده:

قال ابن تيمية: «لست أنكر أن بعض من لم يحط بمدارك الأحكام، ولم يؤت تمييزًا في مضان الاشتباه ربما سحب ذيل ما قبل الشرع إلى ما بعده، إلا أن هذا غلط قبيح لو نبه له لتنبه، مثل الغلط في الحساب لا يهتك حريم الإجماع، ولا يثلم سنن الاتباع»(١).

٥٢ ـ عدم التفريق بين القلة والكثرة والأغلبية، وعدم اعتبار النسبية:

الأغلبية ما كان أكثر من النصف، لكن الأكثرية يمكن أن تكون أقل من النصف؛ فالأربعون في المائة كثير لكنه ليس أغلبية.

وأيضًا فقد يكون الشيء قليلًا بالنسبة إلى شيء، لكنه كثير بالنسبة إلى شيء آخر، فمثلًا الخلاف الفقهي كثير جدًّا، لكنه بالنظر إلى المتفق عليه فإنه قليل جدًّا.

مثال آخر: الشخص الثري جدًّا الذي يملك عشرات المليارات: نسبة المائة مليون إلى مجموع أمواله قليلة، لكن إذا نظرت إلى هذا المبلغ بمفرده فإنه مبلغ كبير جدًّا.

٥٣ ـ الاحتجاج بما سيق لمعنى في غيره مع وجود معارض:

الأصل: أن الكلام إذا سيق لمعنى لا يحتج به على ما يعارضه؛ لأن المتكلم معرض عنه(٢).

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢١/ ٥٣٩).

(٢) الذخيرة للقرافي (٣/ ٧٦)، إحكام الأحكام مع حاشية الصنعاني (٣/ ٢٨٣ ـ ٢٨٥)، شرح الإلمام بأحاديث الأحكام (١/ ١٣١)، البحر المحيط (٤/ ٢٠٩).
وفي المسألة بحث للدكتور عبد الرحمٰن الشعلان بعنوان: الاستدلال بالدليل في غير ما سيق له، في مجلة الجمعية الفقهية السعودية، وما قررته هو خلاصة ما انتهى إليه الباحث.

فالأحوال ثلاثة:

- أن يستدل بما سيق لمعناه، فلا خلاف في صحة الاستدلال به.

- أن يستدل بما سيق لمعنى في غيره مع وجود المعارض، فهنا يقدم المعارض.

- أن يستدل بما سيق لمعنى في غيره مع عدم وجود المعارض، فهنا يصح الاستدلال.

أمثلة للاستدلال بما سيق لمعنى في غيره مع وجود المعارض:

المثال الأول: لا يصح الاحتجاج بقوله ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر...**»[(١)] على وجوب القليل والكثير في الزكاة؛ لأن الحديث سيق لبيان مقدار ما تجب فيه الزكاة (العشر، نصف العشر)، لا لبيان ما تجب فيه الزكاة.

المثال الثاني: لا يصح الاحتجاج بقوله ﷺ: «**إنما الماء من الماء**»[(٢)]، على جواز استعمال الماء المستعمل؛ وذلك لأنه لم يرد إلا لبيان حصر موجب الغسل.

وهناك كلام نفيس لابن دقيق العيد في عدة مواطن فوق هذا الكلام، وحرف ابن دقيق العيد (قصد التعميم)، تجد كلامه في كتابيه: «إحكام الأحكام»، وفي «شرح الإلمام».

٥٤ ـ عدم اعتبار الأحكام الخمسة في توصيف الأقوال:

وبالذات الاستحباب، أو الكراهة، وإدارة أكثر الأحكام بين الإباحة والتحريم مع كون الدليل يدل على حكم آخر.

٥٥ ـ تضييق الأحكام في مساحات ضيقة من التحريم مطلقًا أو الإباحة مطلقًا، وغير ذلك:

وعند التأمل في عبارات الفقهاء: تجد أنها تتسع لكثير من المنازل، مثل عدم الحب أو الإعجاب أو لو أنه اجتنبه، ومنها عبارات التخيير والإباحة

---

(١) أخرجه البخاري (٢/١٢٦ رقم ١٤٨٣) في كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري.

(٢) أخرجه مسلم (١/٢٦٩ رقم ٣٤٣).

والرخصة، فكل عبارة لها دلالتها، وكذا في عبارات فقهاء المذاهب من الفروق بين الواجب والفرضية، أو الفروق بين الأولى والاستحباب، أو الفروق بين السنية والسنية المؤكدة، وكذا ما جاء في النصوص من الحرام والكبيرة وأكبر الكبائر.

٥٦ ـ اليقين والظن:

طلب اليقين في الظنيات/ القطع في مسائل الظنيات/ تدوير المسألة بين ثنائية الحق والباطل في المسائل المحتملة.

٥٧ ـ ترجيح ما يناسب عادة المستدل:

فيراه أقوى من غيره لأنها على وفق عادته، وفطام النفس عن المألوف عسير.

فلو كان ظاهريًّا فإنه يرى ما في ظاهر الحديث أرجح وإن كانت الصوارف أقوى.

ولو كان قياسيًّا لأخذ بأقيسة الباب وإن كانت الظواهر أظهر.

ولو كان مقاصديًّا لرأى مراعاة المقصد العام وإن كانت أصول الباب مشدودة الوثاق.

ولو كان تيسيريًّا لأخذ بالرخصة وإن كانت العزائم في ذروة السماء.

ولو كان ذرائعيًّا لاحتاط بالسدود ولو كان على رأس جبل.

ومهما حاولت أن تصرف أحدًا من هؤلاء لأعيتك الحيل؛ فالمؤثر في اعتبار الدليل عنده ليس قوة الدليل، وإنما وزن هذا الدليل فيما يهواه، وقربه مما يألفه، فذهنه معتاد (مبرمج) على التفكير بسبيل مألوف، وكذا عزمه، فهو يتخذ قراره بناءً على الطريقة التي اعتادها، فهذا مثلًا يكثر من سد الذرائع دق الأمر أو كبر، وذاك يديم النظر إلى اعتبار المصالح في كل غادية ورائحة، ولذا صار من اليسير معرفة آراء كثير من الناس بالنظر إلى طريقة تفكيرهم المستمرة على وتيرة واحدة.

٥٨ ـ يمكن إضافة أخطاء أخرى بالنظر إلى الأدلة الأصولية، فيقال مثلًا:

■ **الأخطاء في الاستدلال بدلالات الألفاظ:**

ويندرج فيها:

■ الاستدلال بالمطلق في مقابل المقيد.

■ إغفال رتبة الدلالة؛ فالدلالات مراتب.

■ تخصيص العام ببعض أفراده.

■ تخصيص عموم اللفظ بالسبب.

■ تخصيص عموم اللفظ بصورة القصة، والشريعة عامة.

■ عدم اعتبار السبب في تفسير العموم، والتوهم أن ذلك من باب تخصيص العام بالسبب، وبعبارة أخرى: عدم التفريق بين تخصيص العام بالسبب، وتفسير العام بالسبب، واعتبار السبب قرينة في فهم النص.

■ عدم تخصيص العام بالسبب مطلقًا ولو مع وجود القرينة الدالة على التخصيص.

■ منع تخصيص اللفظ العام مع احتمال ذلك.

■ عدم اعتبار ما عهد من خطاب الشارع في تفسير العموم.

■ قصر العموم على الصورة النادرة.

■ تفسير النص بمعنى متأخر عن عصر التشريع.

■ **الأخطاء في الاستدلال بالإجماع:**

١ ـ توسيع الاستدلال بالإجماع القطعي.

٢ ـ عدم التفريق بين أنواع الإجماع: القطعي/ اليقيني/ الظني/ السكوتي.

٣ ـ الخلط بين الإجماع الظني والسكوتي.

٤ ـ عدم التفريق بين:

ـ ما وقع عليه الإجماع نصًّا.

ـ واستصحاب الاستدلال بالإجماع إلى مسألة أخرى.

■ وهكذا في بقية الأدلة الأصولية.

الفصل الثالث

إضاءات فكرية

■ الإضاءة الأولى: معيار للمعقولات:

هل يمكن وضع معيار للمعقولات يحتكم إليه الناس مثل احتكامهم في الحسابيات أو المحسوسات؟

يمكن إلى حد ما، فهناك مقدار لا يجوز الاختلاف فيه، وثمة مقدار آخر يقع فيه الاشتباه وتشابه الصور أو عدم ضبط الاحتمالات، وهذه المعايير العقلية تعمل على تحجيم مقدار الاشتباه.

وهذا هو المقصود من وضع علم المنطق، كما قالوا، فعلم العروض قانون للشعر، وعلم العد قانون للحساب، وقد ذكروا في تعريف المنطق أنه العلم الذي يقوم على عصمة الذهن من الخطأ. ولو قالوا: (يساعد) لكان أسلم من الاعتراض.

■ الإضاءة الثانية: أصول العملية الذهنية:

١ ـ **(التصور)**: العلم بالذوات.

٢ ـ **(الموصل إلى التصور)**: يسمى قولًا شارحًا، فمنه الحد والرسم والأمثلة.

٣ ـ **(الحكم)**: العلم بنسبة الذوات إلى بعضها بالسلب أو بالإيجاب، ويسمى تصديقًا لأنه يتطرق إليه التصديق والتكذيب.

٤ ـ **(الموصل إلى الحكم)**: ويسمى حجةً وبرهانًا، فمنه القياس والاستقراء وغيرهما.

▪ الإضاءة الثالثة: نسبة الألفاظ إلى المعاني:

علاقة الألفاظ بالمعاني: (المشتركة والمتواطئة والمترادفة والمتزايلة).

▪ **المشتركة**: اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقًا متساويًا.

كالعين: تطلق على العين الباصرة، وينبوع الماء، وقرص الشمس، وهذه مختلفة الحدود والحقائق.

وينبغي أن يجتنب استعمال المشترك في المخاطبات فضلًا عن البراهين.

▪ **المتواطئة**: اللفظ الذي يدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها.

كدلالة اسم الإنسان: على زيد وعمرو، ودلالة اسم الحيوان على الإنسان والفرس والطير.

وتستعمل المتواطئة في الجميع ولا سيما البراهين.

▪ **المترادفة**: الأسماء المختلفة الدالة على معنى يندرج تحت حدٍّ واحد.

كالخمر: والراح والعقار؛ فإن المسماة بهذه يجمعها حد واحد، وهو المائع المسكر المعتصر من العنب، والأسامي مترادفة عليه.

▪ **المتزايلة**: الأسماء المتباينة التي ليس بينها شيء من هذه النسب؛ كالفرس والذهب والثياب؛ فإنها ألفاظ مختلفة تدل على معانٍ مختلفة بالحد والحقيقة.

▪ الإضاءة الرابعة: أركان العملية الذهنية:

١ ـ المعلومة (صورة أو مواد خام).

٢ ـ المكينة الذهنية (الدماغ والمخ. . .).

٣ ـ الحركة الذهنية في طبع المعلومة أو برمجتها.

الركن الأول: المعلومة:

لا يهمنا هاهنا ماهية هذه المعلومة وصورتها، ولا حكمها أهي حق أو باطل؛ لأن الذهن معد لأن يستقبل المواد الخام مهما كانت صورتها، ثم بعد ذلك:

١ ـ قد يقبل.

٢ ـ وقد يرفض.

٣ ـ وقد يتصور ويستبعد (مثل: عمارة تمشي أو نجم بوجه إنسان).

٤ ـ وقد يتعذر تصوره وإن كان يفرضه في الذهن (مثل: مثلث من أربعة أضلاع).

الركن الثاني: المكينة الذهنية:

كل عاقل يفترض أن يكون لديه عقل يعمل بفعالية، فخرج من ذلك المجنون، وكل من لديه آفة في عقله، على أن هؤلاء لا ينفكون من جريان آلاف العمليات الذهنية في أذهانهم.

ويتفاوت العقلاء بعد اشتراكهم في أصل العقل في مدى فاعلية العقل وسرعة استجابته، ودقة نتائجه، فهناك الشخص الغبي، وهناك الشخص العادي، وهناك الشخص الذكي، وهناك الشخص العبقري، وهم في كل ذلك درجات يصعب عدها أو تحديد ملامحها.

ويؤثر في بنية المكينة الذهنية أمور منها:

١ ـ **الطبع**: الأكثر من الناس يكون على فطرته السوية، وقد يكون ثمة قصور في الطبع.

٢ ـ **الملكة الأولى**: تسير حركة الذهن وفق منظومة مبرمجة تتحدد ملامحها الرئيسة عند البرمجة الأولى، فغالب الناس يبقون على طباعهم الأولى التي طبعوا عليها في الصغر ولحظة تشكيل العلم عندهم، ولذا فالملكة الذهنية للطفل تتبرمج تلقائيًّا على تعلم اللغة التي يتلقاها من بيئته، في حين أنها تجد صعوبة في تلقي اللغة الثانية؛ لأن المكينة الذهنية لديه تسير وفق

منظومة اللغة الأولى، ويحتاج إلى تهيئة واستعداد إلى تخزين منظومة لغوية أخرى بجوار لغته الأم، ومن الأمثلة أيضًا، من ينشأ على حب المهن اليدوية أو التجارية فإنه يبقى غالبًا في نطاق ذلك.

وبذلك يمكن تشخيص كثير من أنواع الناس وفق ذلك، مثل الشخصية الذهنية، الشخصية الجدلية، الشخصية العلمية، الشخصية الحالمة، الشخصية المشاكسة، الشخصية العدائية، الشخصية الجنسية، الشخصية الأكولة، ولا تتعجب؛ فبعض الناس الأكل لديهم مطبوخ في دماغه طول يومه، ولا تنطفئ ناره؛ وتجري دموعه حسرة على فقده، ولذا فأشعب ذو البطن الأوسع من الملعب؛ لم يكن حكاية من نسج الخيال.

٣ ـ **المعلومات الأولى**: للمعلومات الأولى التي يتلقاها الذهن عند نشأته أثر جوهري في تشكيل بنية الذهن، فهي تشكل المواد الأساسية لبنيته، فإن كانت هذه المواد تحمل فيروسات أو مواد سامة فإنها تعمل على تلويث مخازن المعلومات في الذهن، فكل معلومة جديدة فإنها ستجد نفسها مضطرة بأن تصطبغ بهذه المواد الملوثة، وتتقولب تلقائيًّا بحسب الأشكال المعدة مسبقًا أثناء تشكيل العقلية الذهنية بالمعلومات الأولى، فيصبح ذهنه عبارة عن فلتر مؤدلج، قصارى عمله: إعادة تشكيل المعلوم بحسب المعروف سلفًا.

ومن هنا: نجد أن بعض ما يأخذه علينا خصومنا صحيح وإن كان ذلك في فئة معينة، وقد استطالوا بهم علينا، هذه إحدى الثغور، وثلمة يجب سدها.

الركن الثالث: الحركة الذهنية في طبع المعلومة عبر التصور أو في إنتاج الحكم عبر الدليل:

الحركة الذهنية لها شكلان:

١ ـ التصور (الطباعة الذهنية).

٢ ـ البرهنة (التدليل).

نتيجة الحركة الذهنية:

- إما صورة[1] (مطبوعة أو مشوشة أو فاسدة).

- وإما حكم تصديقي بالسلب أو الإيجاب، وقد يَرِد الحكم على الصورة، وقد يرد على الدليل.

■ الإضاءة الخامسة: مقاييس المعارف:

- مقياس الأصولي (الخبرة بدلالات النصوص، وما القياس إلا تعميم للمعنى).

- مقياس المحدث (الخبرة بالأسانيد).

- مقياس المؤرخ (الخبرة بتتبع الأحداث زمنيًّا ووصفيًّا).

- أدوات المؤرخ (لعصر واحد) تختلف عن أدوات المؤرخ (لحقب متعددة).

- مقياس تطور الأفكار والطوائف (الخبرة بنظام الأفكار ونمو الطوائف).

- أداة نظر تطور العلوم والطوائف تختلف عن أدوات المؤرخ السردي.

- هناك تطور نوعي اليوم للطوائف والأفكار نتيجة قوة الانفجار المعلوماتي والتصادم الحضاري، ولتتبع التطور لا بد من استعمال أداة تطور العلم لا العلم نفسه.

- عدم قبول تطور الفكرة أو الطائفة بحجة أنها لا تنطبق حرفيًّا على الفكرة القديمة يدل على خلل في العقل وليس في المنهج فقط؛ لأن معنى التطور أن هناك تغيرًا.

- «التائهون في بيداء الوهم والغلط: هم الذين لا يسبرون بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة» ابن خلدون والنقل بتصرف.

---

(١) لاحظ أن التعبير في النتيجة هنا بالصورة، في حين كان التعبير في حركة الذهن بالتصور؛ فالتصور فعل وحركة للذهن، والصورة اسم ونتيجة لحركة الذهن.

■ **الإضاءة السادسة: قواعد المنهج المفترض:**

المادة: الوحي (القرآن والحديث)، (الفقه وأصوله)، (التاريخ والواقع).

الوسائل:

١ ـ **الذهنية**: (التفكير تأسيسًا وبناء).

٢ ـ **اللسانية**: (تقويم اللسان وبدائله).

٣ ـ **الروحية**: (المبادئ كاليقين، والإرادة، والتصميم، والثبات، والشجاعة).

٤ ـ **النفسية**: (أسرار النفس ومداخلها ومخاطرها).

٥ ـ **الاجتماعية**: (علاقته بالمجتمع).

■ **الإضاءة السابعة: دلالة العقل المستتر على خطأ الاستدلال العقلي:**

تشعر أحيانًا أن أدواتك العلمية تنتج خلاف ما تشعر به.

فتعتقد مثلًا: أن الحكم في مسألة ما هو كذا لكن الدليل العلمي الماثل أمامك يفيد حكمًا آخر.

ومن ذلك: عدم اقتناعك بدليل مخالفك مع أنه يبدو صحيحًا.

هذا في ظاهره صراع بين النفس والعقل، وهو في حقيقته صراع بين العقل المستتر والعقل الظاهر، فيحتمل أن ثمة خللًا في معيار البرمجة الذهنية لديك، فتنبه لذلك العقل المستتر، فلم يستطع كتم صرخته بين جنبيك، فسمعت صداه، وأحسست بصوته الخافت لكنك في حيرة من تفسير تمتمته.

مثال ذلك: استدلال بعض الفقهاء على تضعيف دلالة حديث القلتين: «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث**»، بأنه مفهوم معارض بمنطوق حديث: «**إن الماء طهور لا ينجسه شيء**»، فيقدم المنطوق على المفهوم، فتشعر أن دلالة حديث القلتين أقوى، لكن ليس لديك ما تجيب به على ما أوردوه من رجحان دلالة المنطوق على المفهوم.

وحينها كنت أستمع لشرح الشيخ مصطفى مخدوم على مراقي السعود

(الشرح القديم)، فأجاب: بأن تقديم المنطوق على المفهوم إنما يكون إذا استويا في الدرجة بأن يكونا عامين أو خاصين، أما إذا كان المفهوم خاصًا فإنه يقدم؛ لأن دلالة الخصوصية أقوى من دلالة العموم سواء كان منطوقًا أو مفهومًا.

عرضتُ ذلك على أحد طلبة العلم، ففرح به أيما فرح، وقال: كنتُ أشعر بقوة دلالة حديث القلتين، لكن لم تسعفني العبارة في بيان ذلك، وما حدث له حدث لي بالتمام.

هذا من حيث بحث هذه الجزئية في الدلالة والمعارضة، بغض النظر عن صحة حديث القلتين، والاعتراضات الجدلية في المسألة، أو ترجيح أحد القولين في المسألة، فأنا أذهب إلى مذهب المالكية والظاهرية باعتبار التغير، على الرغم من اعتقادي أن دلالة حديث القلتين أقوى من حديث إن الماء طهور، لو لم يكن في الباب إلا هذان الحديثان.

■ الإضاءة الثامنة: الأثر النفسي على انطباع الصورة في الذهن:

تتدخل النفس كثيرًا في صرف الدليل أو الاعتراض أو القول، وتبحث دومًا بفعل لا إرادي إلى ما تهواه، فإذا كان الشخص مائلًا إلى السعة والرفق فإن نفسه تقف بجانب البراهين المقتضية لذلك، وتحكم بذلك، وإذا كان الشخص مائلًا إلى العزيمة أو القول الآخر، فإنها تحشد حواسها إلى الوقوف معه.

من الصعوبة بمكان اكتشاف الشخص لدواخل نفسه ولا سيما إذا غلبت عليه، واستغرق في سكرتها، فهو دومًا لا يرى نفسه بعينيه التي تسلط ضوؤها إلى الآخر، فهو لا يرى الجذع في عينه في حين أنه يرى القذاة في عين أخيه!

ولذا يمكن ملاحظة الآخرين حين تراهم يميلون حيث تميل نفوسهم، ويمكن بيسر توقع مواضع أقدامهم.

ومن هنا تبرز أهمية العلوم المنظمة للحجج والبراهين، فإنها تكون حَكَمًا تختبر فيه الأدلة وتمتحن، وتقلل من حظوظ الميل والهوى، وتبرز أيضًا أهمية

تصفية النفس وتجريدها من عوالقها بقدر المستطاع، والعود عليها وكشف ما علق فيها.

وبسبب هذا المقام الصعب، ترى تميز الباحثين الصادقين في البحث عن غيرهم، فأنت لا تدري بم سيخرج هذا الباحث؟ وإلى أين سينتهي؟ وأين سيقف؟ وهذا كان ديدن الأئمة المجتهدين، ولذا تجد في بعض أقوالهم السعة، وفي بعضها العزيمة، بخلاف ما جدَّ بين المعاصرين، فإنك تجد صاحب العزيمة جامدٌ طول دهره في عزائمه، وصاحب الرخصة مائع سائل في رخصه، والله المستعان، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وفي الآيات القرآنية: إشارات إلى دواخل النفس وكيف تفعل فعلتها؛ فالواجبُ على المؤمن أن ينصحَ نفسَه، ويتحرَّزَ في هذا غاية التحرُّزِ.

■ الإضاءة التاسعة: نسبة الدور النفسي في العملية الذهنية:

الدراسة التأملية في أسباب انصراف الناس عن قبول الحق تبين أن دور العملية الذهنية ضئيل بإزاء الدور النفسي، وقد تلقيت عند معرفة ذلك صدمة عنيفة؛ لأن اهتمامي الذهني والجدلي صار خارج المنظومة المؤثرة في المجتمع المسيطر عليه نفسيًّا! وعليه فقد يبدو أن الدور الذهني هامشي أو مؤجل أو مرحل.

وهذا يفسر أسباب انتشار الحركات الصوفية والبرامج العصبية والأغاني والفنون؛ لأنها تضرب على الأوتار الحساسة، ومن هذا أيضًا دور المرأة في صناعة القرار، وحكاياتها مع الملوك والخلفاء وصناعة الجاسوسية، وكم اهتزت العروش باهتزاز أسرتها.

وعند حساب الأدوار التي تقوم عليها الدول والأمم، وعند النظر في فلسفة صناعة الأجيال فإنا نجد أن كل ذلك يقوم عبر الرقم الصعب: «الفئة القليلة المؤثرة»، وهنا يمكن أن يكون للدور الذهني وظائف جوهرية في صناعتها.

ولا تغتر كثيرًا بهذا التخريج لأنه في موضع التهمة؛ لأن أكثر

المتخصصين يدافعون عن تخصصاتهم؛ وكأنها الحل الوحيد والسحري، فيظل دهره كله يعيش في أوهامه.

■ الإضاءة العاشرة: البرهان والإقناع:

قد تكون أدواتك العلمية قاصرة عن الإقناع ولا تقوى عليه وإن كانت محصلة للبرهان، أو العكس؛ فالأدوات ثلاثة:

- أدوات تبرهن وتقنع.
- أدوات تقنع ولا تبرهن.
- أدوات تبرهن ولا تقنع.

■ الإضاءة الحادية عشرة: البرهان والإذعان:

لا يلزم من صحة البرهان إذعان المخالف بقبول الحق، فها هم الأنبياء جاؤوا بالحق من عند الله، وما آمن به من الناس إلا قليل، والقرآن نزل على العرب بلغتهم، فحاروا في إعجازه ومع ذلك كفروا به وصدوا عن سبيل الله حتى جاء نصر الله والفتح.

يقول ابن حزم: «إنّما نُكَلِّم الأنفسَ، لسنا نقصد بكلامنا الألسنة، ولا علينا قَصْرُ الألسنةِ بالحجةِ إلى الإذعان بالحق، وإنما علينا قَسْرُ الأنفسِ إلى تَـيَقُّنِ معرفتِه فقط»[1].

■ الإضاءة الثانية عشرة: أمثال سائرة في النظر والجدل:

ما أجمل أن تكون لدينا عبارات شائعة في دراستنا وحياتنا المجتمعية تنظم بناء الأفكار، وترتب النقاش:

فمثلاً:

- دليل صحيح لكنه قاصر.
- هذا موضع جدلي وليس وراءه ثمرة.

---

(١) إحكام الأحكام (١/١٦).

- طويل الذيل قليل النيل.
- المقدمة صحيحة والنتيجة غلط.
- المقدمات فيها قصور.
- هذا خارج موضع النزاع.
- لا يعترض على المثال إذا كان محتملًا.
- هذه حيدة.
- المزية لا تقتضي الأفضلية.
- الإرشاد إلى ما هو أفضل لا ينافي الجواز.
- المراد لا يدفع الإيراد.

وأن يدرج ذلك في المناهج التعليمية، والبرامج التثقيفية، مكتوبة بلغة ماهرة.

▪ الإضاءة الثالثة عشرة: افرض مع المعلمي:

▪ افرض أنك قرأت آية؛ فلاح لك منها موافقة قول لإمامك، وقرأت أخرى فلاح لك منها مخالفة قول آخر له، أيكون نظرك إليها سواء، لا تبالي أن يتبين منها بعد التدبر صحة ما لاح لك أو عدم صحته؟

▪ افرض أنك وقفت على حديثين لا تعرف صحتهما ولا ضعفهما، أحدهما يوافق قولًا لإمامك والآخر يخالفه، أيكون نظرك فيها سواء، لا تبالي أن يصح سند كل منهما أو يضعف؟

▪ افرض أنك نظرت في مسألة قال إمامك قولًا وخالفه غيره، ألا يكون لك هوى في ترجيح أحد القولين بل تريد أن تنظر لتعرف الراجح منها فتبين رجحانه؟

▪ افرض أن رجلًا تحبه وآخر تبغضه تنازعا في قضية، فاستفتيت فيها، ولا تستحضر حكمها، وتريد أن تنظر ألا يكون هواك في موافقة الذي تحبه؟

▪ افرض أنك وعالمًا تحبه وآخر تكرهه أفتى كل منكم في قضية، واطلعت على فتويي صاحبيك، فرأيتهما صوابًا، ثم بلغك أن عالمًا آخر اعترض على واحدة من تلك الفتاوى، وشدد النكير عليها؛ أتكون حالك واحدة سواء كانت هي فتواك أم فتوى صديقك أم فتوى مكروهك؟

■ افرض أنك تعلم من رجل منكرًا وتعذر نفسك في عدم الإنكار عليه، ثم بلغك أن عالمًا أنكر عليه وشدد النكير، أيكون استحسانك لذلك سواء فيما إذا كان المنكر صديقك أم عدوك، والمنكر عليه صديقك أم عدوك؟

■ وبالجملة فمسالك الهوى أكثر من أن تحصى، وقد جربت نفسي أنني ربما أنظر في القضية زاعمًا أنه لا هوى لي فيلوح لي فيها معنى، فأقرره تقريرًا يعجبني، ثم يلوح لي ما يخدش في ذاك المعنى، فأجدني أتبرم بذاك الخادش، وتنازعني نفسي إلى تكلف الجواب عنه وغض النظر عن مناقشة ذاك الجواب، وإنما هذا لأني لما قررت ذاك المعنى أولًا تقريرًا أعجبني صرت أهوى صحته، هذا مع أنه لا يعلم بذلك أحد من الناس، فكيف إذا كنت قد أذعته في الناس ثم لاح لي الخدش؟ فكيف لو لم يلح لي الخدش ولكن رجلًا آخر اعترض علي به؟ فكيف إذا كان المعترض ممن أكرهه؟

■ هذا ولم يكلَّف العالم بأن لا يكون له هوى؟ فإن هذا خارج عن الوسع، وإنما الواجب على العالم أن يفتش نفسه عن هواها حتى يعرفه ثم يحترز منه ويمعن النظر في الحق من حيث هو حق، فإن بان له أنه مخالف لهواه آثر الحق على هواه. وهذا والله أعلم معنى الحديث الذي ذكره النووي في «الأربعين» وذكر أن سنده صحيح وهو: «**لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعًا لما جئت به**»، والعالم قد يقصر في الاحتراس من هواه ويسامح نفسه فتميل إلى الباطل فينصره، وهو يتوهم أنه لم يخرج من الحق ولم يعاده، وهذا لا يكاد ينجو منه إلا المعصوم، وإنما يتفاوت العلماء، فمنهم من يكثر الاسترسال مع هواه، ويفحش حتى يقطع من لا يعرف طباع الناس ومقدار تأثير الهوى بأنه متعمد، ومنهم من يقل ذلك منه ويخف، ومن تتبع كتب المؤلفين الذين لم يسندوا اجتهادهم إلى الكتاب والسُّنَّة رأسًا رأى فيها العجب العجاب، ولكنه لا يتبين له إلا في المواضع التي لا يكون له فيها هوى، أو يكون هواه مخالفًا لما في تلك الكتب، على أنه استرسل مع هواه زاعمًا أن موافقيه براءٌ من الهوى، وأن مخالفيه كلهم متبعون للهوى. وقد كان من السلف من يبالغ في الاحتراس من هواه حتى يقع في الخطأ الآخر؛ كالقاضي يختصم إليه

أخوه وعدوه، فيبالغ في الاحتراس حتى يظلم أخاه، وهذا كالذي يمشي في الطريق ويكون عن يمينه مزلة فيتقيها ويتباعد عنها فيقع في مزلة عن يساره![1].

■ الإضاءة الرابعة عشرة: دسيسة تقدح في قصد الانتصار للحق:

يقول ابن رجب: هاهنا أمر خفي ينبغي التفطن له: وهو أن كثيرًا من أئمة الدين قد يقول قولًا مرجوحًا، ويكون مجتهدًا فيه مأجورًا على اجتهاده فيه موضوعًا عنه خطؤه فيه، ولا يكون المنتصر لمقالته تلك بمنزلته في هذه الدرجة؛ لأنه قد لا ينتصر لهذا القول إلا لكون متبوعه قد قاله، بحيث لو أنه قد قاله غيره من أئمة الدين لما قبله، ولا انتصر له، ولا والى من يوافقه، ولا عادى من يخالفه، ولا هو مع هذا يظن أنه إنما انتصر للحق بمنزلة متبوعه، وليس كذلك، فإن متبوعه إنما كان قصده الانتصار للحق، وإن أخطأ في اجتهاده، وأما هذا التابع فقد شاب انتصاره لما يظنه أنه الحق، إرادة علو متبوعه، وظهور كلمته، وأنه لا ينسب إلى الخطأ، وهذه دسيسة تقدح في قصده الانتصار للحق، فافهم هذا فإنه مهم عظيم[2].

■ الإضاءة الخامسة عشرة: آفة مانعة من الرجوع إلى الحق:

يقول الشوكاني: من الآفات المانعة عن الرجوع إلى الحق أن يكون المتكلم بالحق حدث السن بالنسبة إلى من يناظره أو قليل العلم أو الشهرة في الناس، والآخر بعكس ذلك فإنه قد تحمله حمية الجاهلية والعصبية الشيطانية على التمسك بالباطل أنفةً منه عن الرجوع إلى قول من هو أصغر منه سنًّا أو أقل منه علمًا أو أخفى شهرة ظنًّا منه أن في ذلك عليه ما يحط منه وينقص ما هو فيه، وهذا الظن فاسد، فإن الحط والنقص إنما هو في التصميم على الباطل، والعلو والشرف في الرجوع إلى الحق بيد مَن كان، وعلى أي وجه حصل[3].

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد، (ص٣١ - ٣٣).

(٢) جامع العلوم والحكم (الأرناؤوط ٢/٢٦٨).

(٣) أدب الطلب ومنتهى الأرب، (ص٦٦).

خلاصة ونتائج

(١)

مفهوم الاستدلال: (اللغوي/الأصولي/المنطقي/العرفي)

○ أولًا: الاستدلال اللغوي:

١ ـ الاستدلال له ثلاثة معانٍ لغوية:

١ ـ طلب ما يرشده إلى المطلوب (**سؤال الدليل**).

٢ ـ النظر في الدليل للاسترشاد به (**النظر في الدليل**).

٣ ـ اتخاذ ما يرشد إلى المطلوب دليلًا (**اتخاذ الدليل**).

○ ثانيًا: الاستدلال الأصولي:

الاستدلال الأصولي: نوع من الأدلة الشرعية، واختلفوا في توصيفه:

ـ **فقيل**: هو الدليل الكلي لا الجزئي.

ـ **وقيل**: هي الأدلة غير المتفق عليها: (الاستحسان، المصالح المرسلة، الاستصحاب).

ـ **وقيل**: هو أحد هذه الأدلة بحسب اعتبارها في كل مذهب.

ـ **وقيل**: **القياس**: نُسِبَ هذا إلى الشافعي، وهذا فيه نظر؛ فالقياس من جملة الاستدلال عنده ونصوصه في ذلك كثيرة، وإنما يقابل الاستدلال عنده ما كان منصوصًا أو صريحًا، فتحصيل الأحكام عنده تقع بدلالات النصوص الصريحة، أو بطريق الاجتهاد والاستدلال.

○ **ثالثًا: الاستدلال المنطقي:**

وهو الاستنتاج؛ أي: استنتاج قضية مجهولة من قضية، أو من عدة قضايا معلومة.

○ **رابعًا: الاستدلال العرفي:**

للاستدلال عدة استعمالات، وهو يختلف باختلاف الفن المستعمل فيه، أما المعنى العرفي الشائع للكلمة في استعمالات العلماء في مختلف الفنون فهو تقرير الدليل مهما كان نوع هذا الدليل أو رتبته، **وهذا المعنى العرفي: (تقرير الدليل)**: هو أحد المعاني اللغوية الثلاثة للاستدلال، وهو ما كان بمعنى الاتخاذ، وهو المقصود في هذا البحث، ويمكن وضع تعريف للاستدلال العرفي بأنه: إسناد الحكم بدليل.

خلاصة تعريفات العلماء للاستدلال ترجعُ إلى أمورٍ أربعة:

١ ـ **المعنى اللغوي: طلب الدليل**: (استفعل).

٢ ـ **المعنى الأصولي: نوع الدليل**: (إما أنه دليل مطلق، وإما أنه دليل خاص).

٣ ـ **المعنى المنطقي: الاستنتاج.**

٤ ـ **المعنى العرفي: تقرير الدليل**: (اتخذ، فهو وجد في الدليل دلالة، فاتخذه دليلًا له).

(٢)

أركان الاستدلال ثلاثة

ـ **الركن الأول: المُستدِل** (المستفيد من الإرشاد).

ـ **الركن الثاني: الدليل** (المُرشِد، فاعل الإرشاد).

ـ **الركن الثالث: المستدَل عليه** (الحكم).

ـ الدلالة ليست ركنًا من أركان الاستدلال، وإنما هي شرح للدليل، وبيان وجه كونه دليلًا، ويحتاج إليها عند خفاء الدليل.

ـ **الدال ليس من أركان الاستدلال، وإنما هو ركن ضمن دائرة أخرى أكبر، في وضع الدليل نفسه، وأركانها:** (الدليل، الدال، المستدل عليه)، **فالدال:** هو من وضع الدليل، ثم الدليل نفسه، ثم ما يدل عليه، ولا يوجد في هذه الدائرة: (المستدل)؛ لأن الدليل هو ما كان دليلًا بالقوة ولو لم يستدل به أحد.

(٣)
شروط الاستدلال أربعة

■ **الشرط الأول: فعل الاستدلال:** فالدليل حامل للدلالة، ولا يكون استدلالًا حتى يتم الاستدلال به فعلًا.

■ **الشرط الثاني: العلم بالدلالة:** بأن يكون المستدل عارفًا بما يحمله الدليل من معنى.

■ **الشرط الثالث: احتمال الدلالة:** بأن يكون الدليل يحتمل ما استدل به.

■ **الشرط الرابع: اعتبار الدلالة عند المستدل:** فإن كانت لا تصح عنده لم يصح الاستدلال به، وإن كان يصح أن يستعمله من باب الإلزام.

○ ما لا يشترط في الاستدلال:

■ **لا يشترط في الاستدلال:** أن يكون هناك شخص آخر غير المستدل، فقد يستدل به لنفسه، ولذا لا يشترط له أن يُسلِّم الآخر بصحة الدليل.

■ **لا يشترط في إقامة الاستدلال:** معرفة المستدل بصحة ما بني عليه الدليل؛ فالاستدلال يمكن أن يتم على الدليل الماثل أمام المستدل بناءً على التسليم بصحته، ولذا يعلق العلماء صحة الاستدلال على سلامة المقدمة، فباب إقامة الاستدلال أوسع من صحة الاستدلال في نفسه؛ **فالاستدلال المعلق صحيح في نفسه، ولا يتم حكمه إلا بصحة ما علق عليه.**

■ **لا يشترط في الاستدلال:** أن يكون الدليل مقصودًا عند المتكلم، فقد

يكون مشتملًا على الدلالة، وإن لم يكن مقصودًا في المقام الأول عند وضع الدليل.

■ **لا يشترط في الاستدلال**: خلوه عن الاحتمال، فقد يكون فيه احتمال مرجوح لا يؤثر في الاحتمال الراجح.

■ **لا يشترط في إقامة الاستدلال**: انتفاء المعارض الخارجي، فيصح إقامة الاستدلال، ثم بعد ذلك يتم النظر والموازنة بين الدليل والمعارض الخارجي، وإن كان ذلك شرطًا في صحة الحكم، ومن أهل العلم من اشترط في صحة الاستدلال ألَّا يكون معارضًا بغيره، ويتفق الجميع على أنه لا يصح الحكم إلا بسلامة الاستدلال وانتفاء المعارض.

■ **قد يطلق الدليل**: على الدليل التام الذي يجب العمل به، وذلك يقتضي عدم وجود المعارض الراجح.

■ **يدخل تحت اللفظ ما اقتضاه لغةً**، ومتى اشترط شرط آخر، فيحتاج إلى دليل خارج.

■ يصح فرض الاستدلال مع الدليل المتردد في ثبوته، وإن كان لا يتم الاستدلال حتى يثبت الدليل المستدل به.

■ **يشترط في الاستدلال ألَّا يكون متكلفًا**، فإن تكلفه دليل على عدم صحته؛ وإنما لم نذكره ضمن شروط الاستدلال؛ لأنه شرط عدمي يشترط انتفاؤه، وهو فرع من اشتراط احتمالية الدليل للمعنى المستدل به.

■ **لا يشترط في الاستدلال**: السبق، فيمكن أن يكون الاستدلال حادثًا ولو كان الاستدلال شرعيًّا؛ «ومن معجزات القرآن الكريم أنَّه يدَّخر في الألفاظ المعروفة في كلِّ زمن حقائق غير معروفة لكلِّ زمن، فيجلِّيها لوقتها حين يضجُّ الزمانُ العلميُّ في متاهته وحيرته»، ولا يمكن حصر دلالات النصوص، ويتحرك الاستدلال بتحرك الفكر، وإدامة النظر، وهو أمرٌ متجدد، ثم ليس في الاستدلال الصحيح ما ينافي التفاسير المعروفة في النص؛ فإن الاستدلال يضيف إليه ولا يزاحمه، وإنما الممنوع الاستدلالات التي تخرق

الإجماعات المتيقنة، ويترتب عليها مفارقة أقوال المسلمين، وهذا محل إبطال العلماء للاستدلال الحادث، فهو إبطال استدلالٍ معين بسبب (مفارقة الإجماع)، وليس إبطال كل استدلال حادث، **وكم افتخر العلماء بنعمة الله عليهم بما فتح عليهم من وجوه النظر في الاستدلال، ويذكرون أنهم لم يروا أحدًا سبقهم إلى ذلك**، ولا يرون ذلك مانعًا من صحة استدلالهم.

▪ وقد أشكلت هذه المسألة على بعض المتأخرين بسبب توهم أن ذلك ينافي اكتمال الدين، وبسبب دعوى بعض الناس، وجوب قصر دلالة النص على فهم السلف؛ وكأن فهم السلف المدعى أضيق من دلالة النص، ولتوهم أن الأول ما ترك للآخر شيئًا، وأيضًا لأن النص نزل بلغة العرب، والناس اليوم غرباء عن هذه اللغة، وإنما يفهمون اللغة وفق تفسيرها من أهلها الأقدمين الذين نطقوا بها.

▪ **لا يشترط في الاستدلال:** صحة عقيدة المستدل، وإن كان الانحراف في المعتقد سببًا في غلط كثير من الاستدلالات، إقامة أو اعتراضًا.

▪ **لا يشترط في الاستدلال:** ألَّا يكون طويلًا؛ فالطول صفة عارضة وإن كانت مؤشرًا على ذلك في بعض الأحيان، فمثلًا في الأمور الكبرى يجب أن تكون الأدلة كثيرة وصريحة ومتضافرة، أما إذا ندر الدليل على ذلك، ثم على ندرته كان طويلًا شاقًّا صعبًا على جبل وعر، فإن ذلك يعني: تكلفه وضعفه.

▪ **لا يشترط في الاستدلال:** قصر دلالة الدليل على مدلول واحد، فقد تتعدد فيه وجوه الدلالة بشرط ألَّا تكون متناقضة، والعكس صحيح أيضًا فإنه لا يلزم أن يدل اللفظ الواحد على الأحكام المتعددة.

▪ **لا يشترط في الاستدلال أن يكون مستفادًا من دليل واحد:** فقد يكون معتبرًا من مجموعة من الأدلة، أو مركبًا من دليلين.

- **لا يشترط في الدليل أن يكون قطعيًا**؛ فالقطعية قدر زائد في الدليل وليست ركنًا في ماهيته، **لكن في الأمور القطعية**: يشترط أن يكون الدليل أو مجموع الأدلة مفيدًا للقطع.

ـ **الخلاف الدائر في قطعية أصول الفقه**: في أغلبه خلاف مصطلحات:

○ **فلا أحد يقول**: إن كل مبحث في علم أصول الفقه فهو قطعي.

○ **ولا أحد يقول**: إن كل الأدلة قطعية حتى المختلف فيها.

○ **ولا أحد يقول**: لا قطعي في أصول الفقه حتى أدلة الكتاب والسُّنَّة القطعية الدلالة والثبوت.

○ **ولا أحد يقول**: لا قطعي في الدين حتى أصوله وكلياته ومبادئه الكبرى.

○ **ولا أحد يقول**: إن كل دليل يستدل به في الشريعة فلا بد من إفادته القطع.

وهو من هذه الحيثيات خلاف نظري لا طائل ورائه.

أما مراد الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: فهو تقوية طريقته المقاصدية، وأنها مستقاة من الاستقراء الكلي لجزئيات الشريعة، وأنها وإن أفادت الظن في آحادها فإنها تفيد القطع في جملتها.

ومراده أيضًا: لا يصح أن يكون الدليل أصوليًّا حتى يكون قطعيًّا لرجوعه إلى كليات الشريعة.

ومراده أيضًا: لا يصح تعليق كليات الدين وأصوله على أمور ظنية.

ومراده أيضًا: الأصل لا يستمد قوته في الأصالة والكلية إلا أن يكون في رتبة الكلي.

وغاية ذلك: قطعي بعض أصول الفقه، وهو قدر متفق عليه، وليس محلًّا للتشويش.

وبعبارة أدق: (الأدلة الأمهات المعتبرة في أصول الفقه وقواعده قطعية، لا كل مباحث علم الأصول، ولا كل مباحث علم قواعد الفقه، ولا كل أدلة الفقه)، **وبهذه الطريقة**: نقطع الطريق على من يشكك في علم أصول الفقه وفي مصادر أدلته، ويحاط بسياج منيع محكم، كما أن فيها محلًّا رحبًا للتجديد فيه: في مباحثه التفصيلية، أو في تقاسيمه، أو في صياغاته.

- ثَمة جدل كبير في تفسير الأصل اليقيني لابن حزم الظاهري، والذي يبدو أنه لم يُرِد في أصله اليقيني اشتراط القطعية في الدليل، لا في الثبوت، ولا في الدلالة، بدليل رجوعه عن تصحيح بعض الأحاديث، أو تردده في الأخذ ببعض الدلالات، وقد اعتبر صورًا مِنَ الظن، كقبول خبر الآحاد، وشهادة العدلين، وإن كانت عباراته توحي بذلك، ولا سيما مع إبطاله كل صور الظن حتى الظن الغالب منها، والظاهر أنه يتردد بين اعتبار القطعية أو استمداد اليقين من يقينية الأدلة، أو البقاء على الحال الأولى المتيقنة.

- يتجه النقد أحيانًا نحو دلالة بعض النصوص بأنه ليس فيها كذا وكذا مما هو أصرح وأقوى، أو لو أنه كان واجبًا لقال كذا، كما قال كذا في الحديث الآخر، فهل نزول رتبة الدلالة عن دلالة أخرى أقوى منها دليل على انحطاط الدليل عن رتبة الاحتجاج؟ **الجواب**: «ليس من شرط اللفظ المستدل به ألَّا يمكن ذكر ما هو أقوى في الدلالة منه»، **وعلى فرض**: التسليم بعدمية «الاستدلال الأقوى» في هذا الموضع، يبقى أن اقتضاء الحكم لا يتوقف تحصيله على هذه المرتبة الأقوى؛ فالحكم يمكن تحصيله بدليل قوي وإن لم يكن هو الأقوى.

▪ **تنقسم شروط الاستدلال باعتبار الصحة والكمال إلى قسمين**: (شروط صحة/ شروط كمال).

▪ **تنقسم شروط الاستدلال بالنظر إلى ذاته وإلى تعلقه الشرعي إلى قسمين**: (شروط في صحة الاستدلال في نفسه/ شروط في صحة الاستدلال الشرعي).

▪ **من شروط الاستدلال الشرعي من النصوص**: (أن يكون عارفًا باللغة العربية/ الدراية بأصول الفقه/ المعرفة بالقواعد الشرعية الخاصة/ الخبرة بمقاصد النص وأسبابه/ إحاطة مناسبة بنصوص الباب المستنبط منه)، **وبحسب تتميم هذه المعاني**: فإنه يكمل الاستدلال أو يقع القصور فيه، فهي إن لم تكن شروط صحة فهي شروط كمال.

(٤)

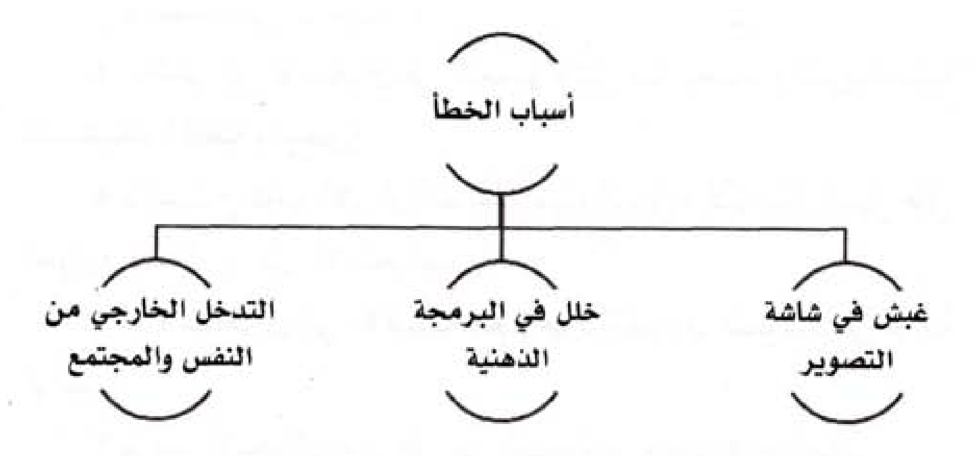
الاستنباط	استخراج ما خفي من المعاني بقوة القريحة أو دقة الملاحظة
الاستدلال	إسناد الحكم بدليل

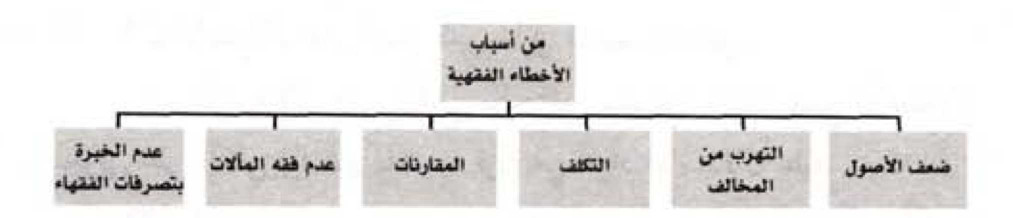
معيار التفريق	الاستنباط	الاستدلال
المدار	النص	الحكم
الترتيب	النص ثم الحكم	الحكم ثم النص
الطريقة	التنقيب في أعماق النص	غير محددة
الضوء	خفاء بدون ضوء	غير محدد
الأداة	الملاحظة/ قوة القريحة	معارف سابقة/ البحث
النتيجة	غير محددة	إسناد الحكم
السلامة	للعلماء طريقتان في اشتراط السلامة من الاعتراض	للعلماء طريقتان في اشتراط السلامة من الاعتراض
المظنة	كتب التفسير، ولا سيما أحكام القرآن، وكتب شروح الأحاديث.	كتب الخلاف العالي، وكتب الأصول، وكتب الردود، وكتب الجدل، وكتب العقائد والمتكلمين.

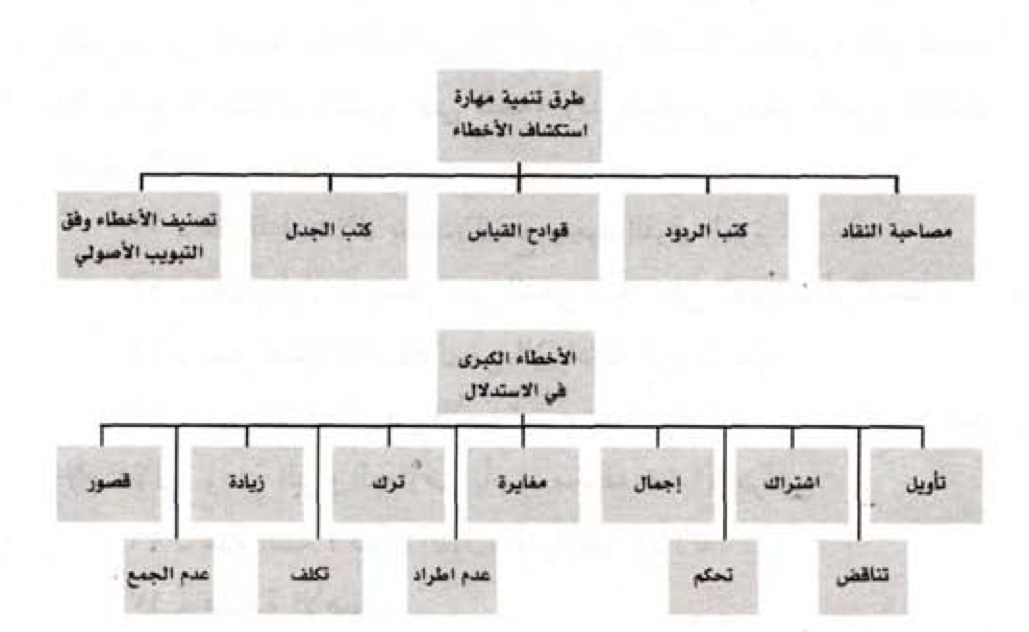
(٥)

نقد الاستدلال

(الأسباب، القوادح، المشكلات، مثارات الغلط)







خلاصة الأخطاء التفصيلية:

١ ـ الاستدلال بالخاص على ما هو أعم منه.

٢ ـ أن يؤخذ من الدليل ما لا يدل عليه أصلًا.

٣ ـ المبالغة في الاطّراد.

٤ ـ الغلو في الاستغراق في التعميم بأكثر مما يجب، والشريعة مليئة بالمستثنيات اللفظية والمعنوية.

٥ ـ استنتاج نتائج أكثر أو أشد مما يفيده الدليل، كأن يدل الدليل على الجواز؛ فيستدل به على الاستحباب.

٦ ـ الاستغراق في الأقيسة مع وجود الفوارق المؤثرة في درجة الوصف.

٧ ـ عدم الاستدلال على كثير من المقدمات، واعتبارها مسلمات.

٨ ـ المباغتة بالقفز على النتائج بدون تمهيد لها.

٩ ـ الاستدلال على أصل كبير بدليل ضعيف محتمل.

١٠ ـ الاستدلال على الكلي بالجزئي بمفرده، وإنما يصح الاستدلال الجزئي على الكلي إذا كان باعتباره فردًا من أفراد الاستدلال عليه.

١١ ـ المصادرة على المطلوب: وهو جعل إحدى المقدمات عين النتيجة بتغيير ما في العبارة، وذلك يفضي إلى الدور، والاستدلال بالشيء على نفسه، ولا يصح الاستدلال بالشيء على نفسه، وقد يصح في بعض الصور إذا كان الغرض إثبات وجوده أو وقوعه.

١٢ ـ مقارنة استدلال باستدلال مع وجود الفرق المؤثر.

١٣ ـ اعتبار أول ما يخطر على الذهن دليلًا على الصواب أو الخطأ.

١٤ ـ عدم تصفية الاستدلال من الإيرادات الواردة عليه.

١٥ ـ عدم الانتظام في الأصول: عدم التزام المستدل بأصله عند الاستدلال، وعدم التزام المعارض بأصل مخالفه عند الاعتراض.

١٦ ـ عدم التنبه لأصول القول، ولوازمه، ومآلاته.

١٧ ـ هشاشة الأصول.

١٨ ـ الاحتجاج بالدليل مع عدم توفر شروطه.
١٩ ـ إهمال أقوال السلف ولا سيما التابعين.
٢٠ ـ الاستدلال بغير الأدلة: كالاستدلال بالأقوال، أو بالخلاف، أو بقول الجمهور.
٢١ ـ عدم التفريق بين مقامي الاحتجاج والاعتبار.
٢٢ ـ عدم التفريق في الاستدلال بين الدليل الحجة، والدليل التبعي.
٢٣ ـ الاستدلال بدليل لا يقول بمقتضاه في الموضع الذي ورد فيه.
٢٤ ـ الافتتان بالعبارات الرنانة.
٢٥ ـ التعامل الرياضي الحسابي.
٢٦ ـ اعتبار الإيراد أو الاعتراض وربما الشبهة دليلًا.
٢٧ ـ الاستكثار في حشد الأدلة عدًّا بلا وزن.
٢٨ ـ المعادلة الصفرية في اعتبار الدليل.
٢٩ ـ اشتراط أن يكون المعترض في درجة علم المستدل.
٣٠ ـ نفي الحكم لانتفاء الدليل المعين.
٣١ ـ إنكار المقدمة الصحيحة لكونها مقدمة لنتيجة خطأ، أو أن المستفيد منها على خطأ.
٣٢ ـ اعتبار صحة المقدمة دليلًا على صحة النتيجة.
٣٣ ـ عدم فقه مراتب الأدلة.
٣٤ ـ اشتراط أن يكون الاستدلال سبق أن استدل به.
٣٥ ـ قياس الأدنى على الأعلى.
٣٦ ـ استدعاء أصل مخالفه عند احتياجه إليه.
٣٧ ـ الاعتقاد المسبق.
٣٨ ـ عدم بيان وجه الاستدلال الخفي من الدليل.
٣٩ ـ عدم بيان انطباق القاعدة الأصولية على المثال.
٤٠ ـ التفكك بين الدليل والقول.
٤١ ـ الاستدلال بالحديث المختصر.

٤٢ ـ اعتماد الاستدلال لأجل أنه قال به بعض السلف وإن كان غير ظاهر.

٤٣ ـ عدم تمييز الاستدلالات المتشابهة.

٤٤ ـ نقل الاستدلال من كتب المخالفين.

٤٥ ـ عدم المواءمة بين جزئيات الأدلة وكلياتها.

٤٦ ـ عدم انتظام مجموع الأدلة.

٤٧ ـ التحكم: فهو يتثعلب ويتقلب في الاستدلال، فيستدل في موضع بما يبطله في موضع.

٤٨ ـ حصر الحكم في صورة الحديث.

٤٩ ـ سحب ما قبل الشرع إلى ما بعده.

٥٠ ـ عدم التفريق بين القلة والكثرة والأغلبية، وعدم اعتبار النسبية.

٥١ ـ الاحتجاج بما سيق لمعنى في غيره مع وجود معارض.

٥٢ ـ عدم اعتبار الأحكام الخمسة في توصيف الأقوال.

٥٣ ـ تضييق الأحكام في مساحات ضيقة من التحريم مطلقًا أو الإباحة مطلقًا، وغير ذلك.

٥٤ ـ طلب اليقين في الظنيات.

٥٥ ـ تدوير المسألة بين ثنائية الحق والباطل في المسائل المحتملة.

٥٦ ـ ترجيح ما يناسب عادة المستدل.

ويمكن إضافة أخطاء أخرى بالنظر إلى:

ـ **شجرة الاستدلال الكبرى**: العقل، النص، اللغة...

ـ **شجرة الاستدلال النصية**: العموم، الإطلاق، الأمر، النهي...

ـ **التبويب الأصولي**: دلالات الألفاظ، الأقيسة، الأدلة...

دراسات تثري باب الاستدلال

■ مظان الاستدلال:

١ ـ كتب الخلاف العالي.

٢ ـ كتب المذاهب الفقهية المبسوطة.

٣ ـ كتب آيات الأحكام، وكتب أحاديث الأحكام.

٤ ـ كتب الردود.

الكتب المتقدمة:

ـ «المعونة في الجدل»، أبو إسحاق الشيرازي.

ـ «الكافية في الجدل»، الجويني.

ـ «المنهاج في ترتيب الحجاج»، الباجي.

ـ «المنتخل في الجدل»، أبو حامد الغزالي.

ـ «حكاية المناظرة في القرآن»، ابن قدامة المقدسي.

ـ «علم الجذل في علم الجدل»، الطوفي.

ـ «تنبيه الرجل العاقل»، ابن تيمية.

ـ «مثارات الغلط»، التلمساني.

ـ «ترجيح أساليب القرآن»، ابن الوزير اليماني.

الكتب المتأخرة:

- «تقرير القوانين المتداولة من علم المناظرة»، ساجقلي زاده.
- «علم البحث والمناظرة»، طاش كبري زاده.
- «المناظرات الفقهية» ابن سعدي.
- «تاريخ الجدل»، أبو زهرة.
- «آداب البحث والمناظرة»، للأمين الشنقيطي.
- «ضوابط المعرفة»، حبنكة الميداني.
- «رسالة في آداب الجدل والمناظرة»، محيي الدين عبد الحميد.
- «مناهج الجدل في القرآن الكريم»، زاهر عواض الألمعي.
- «طرق الاستدلال ومقدماتها»، يعقوب الباحسين.
- «القانون في تفسير النصوص»، أبو الطيب مولود السريري.
- «أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسُّنَّة»، حمد العثمان.
- «منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد»، عثمان علي حسن.
- «أصول الجدل وآداب المحاجة في القرآن الكريم»، محمد علي نوح.
- «الجدل عند الأصوليين بين النظرية والتطبيق»، مسعود موسى فلوسي.

صناعة النقد الفقهي

أ. مجمول بنت أحمد الجدعاني

عن الباحثة:

- باحثة شرعية بوزارة العدل السعودية.
- نالت شهادة الماجستير من جامعة أم القرى بمكة المكرمة عن أطروحة بعنوان: «الاستدراك الفقهي.. تأصيلًا وتطبيقًا».



المقدمة

الحمد لله الذي علّمنا من بعد جهالتِنا، وهدانا من بعد ضلالتِنا، وأنزل علينا الحُجة، وبصّرنا بمسالِك المحجة، وصلّى الله على نبيّنا وسلم أبدًا، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى، **وبعد**:

فلئن كان النقص في الطبيعة البشرية علةَ وقوع الأخطاء والنتائج غير المرغوب فيها غالبًا، فإننا هنا نراه سببًا ثرًّا لنماء الفقه تأليفًا وتدقيقًا، وحاديًا قويًّا للتعاون على البر والتقوى، والتواصي بالحق والصبر عليه.

والنقد مظهر إيجابي في التراث الإسلامي عمومًا، وفي التراث الفقهي منه خصوصًا، وهو دليل على الحركة المعرفية المستمرة، وعلى تواصل الأجيال في تدارس العلم والبحث فيه، وهو سبيل يحصل به الباحث على ذخيرة ذخرها الله تعالى له من العلم والفهم والتدقيق عند النظر في تلك المصادِر، ويقول: كم ترك الأولُ للآخِر؟!

وقد عرضَ العلماءُ أعمالهم لأنظار الناقدين، والتمسوا منهم تغيي إصلاحها، قال في «مرتقى الوصول»:

وما بها من خطأٍ ومن خللْ — أذنتُ في إصلاحه لمن فعلْ
لكن بشرط العلم والإنصافِ — فذا وذا من أجمل الأوصاف[1]

وصناعة النقد ركيزة في التفكير الفقهي، وقد أعددت هذه الدراسة

---

(١) مرتقى الوصول إلى علم الأصول، ابن عاصم الأندلسي (٢٤).

استجابة لاستكتاب مركز تكوين للدراسات والأبحاث باعتبارها محورًا من محاور «صناعة التفكير الفقهي»، محددين العناصر التي تدور حولها الدراسة المطلوبة، وهي التي تكوّن فصول هذه الدراسة، وقد سبق لي قبل هذه الورقة اهتمام بفلسفة الاستدراك الفقهي في رسالتي للماجستير الموسومة بـ«الاستدراك الفقهي تأصيلًا وتطبيقًا»، وقد قررتُ فيها أن بين النقد والاستدراك علاقة اللازم والملزوم؛ فالاستدراك ملزوم والنقد لازم، فكل استدراك يلزَم نقدًا، ولا يلزم من النقد استدراك[1]، وقد جعلت الرسالة أصلًا لهذه الورقة ولكن تميزت هذه الورقة بمناقشة مصطلح النقد الفقهي، واقتراح تعريف اصطلاحي له، واستحدثت بعض التقسيمات فيها، وناقشت فيها طرق اكتساب النقد الفقهي والدربة عليه، ودور النقد الفقهي المعاصر في تحرير الأقوال في النوازل. كما امتازت هذه الورقة بالإيجاز.

وتنوّع منهجي في الدراسة حسب حاجة الفصول، ولكن يغلب عليها المنهج التحليلي والاستدلال والاستنباط. ولا أتطرق للترجيح في المسائل الفقهية، واكتفيتُ بمجرّد الفرض على تقدير الصحة وبمطلق الاحتمال في التمثيل بصرف النظر عن الصحة الحقيقية؛ لأن المراد هو إيضاح التأصيل:

والشأنُ لا يُعترضُ المثالُ إذْ قدْ كفى الفرضُ والاحتمالُ[2]

ولم أترجم للأعلام، واكتفيت بذكر سنة وفاة العلَم عند أول ذكر له، وأنسبه إلى مذهبه إذا كان النص مني وليس منقولًا.

ومرادي من هذه الدراسة هو فتح آفاق النظر في صناعة النقد الفقهي، وتحفيز الباحثين إلى متابعة التحرير وإجادة التأصيل؛ لأن المصطلح ما زال في بدايات تشكله «وقد جرت العادة في التأسيس للمعاني الجديدة بمضي برهة من الزمن للتنقيح والتدقيق، وإلى زمان آخر لكي تستقر في النفوس ويُعمل

---

(١) انظر: الاستدراك الفقهي تأصيلًا وتطبيقًا (٥٠). وسيأتي مزيد تفصيل في فصل مفهوم النقد الفقهي.

(٢) البيت (٨٠٩) من: مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود، عبد الله العلوي الشنقيطي. [انظر البيت مع شرحه في: نثر الورود على مراقي السعود، محمد الأمين الشنقيطي (٢/٥٥٦)].

بها»[1]. وأرجو أن أكون قد وُفّقتُ في المقاربة والتقريب، وأن يكون فيما كتبت إلماحة مفيدة للباحثين والمهتمين بالنقد الفقهي، واللهَ أسأل أن يتقبل عملي، وأن يغفر زللي، وأن ينفع بي وبما اجتهدت فيه، وأن يكتبني في الناصحين المؤمنين، والحمد لله رب العالمين.

وكتبته
مجمول أحمد حميّد الجدعاني
جدة ـ المملكة العربية السعودية
٣٠/ ٢/ ١٤٤٠هـ

(١) نظرية النقد الفقهي معالم لنظرية تجديدية معاصرة، أبو أمامة نوّار بن الشلي (٩).



الفصل الأول

مفهوم النقد الفقهي

المبحث الأول

مفهوم النقد الفقهي لغةً

(النقد الفقهي) مركب وصفي، فـ(النقد) موصوفٌ و(الفقهي) وصفه.

أما الموصوف فإن مادته (ن ق د) ترجع معانيها إلى «إبراز شيء وبُروزه»[١]، ومنه: نَقْدُ الدِّرهم، وهو أن يُكشف عن حاله في جودته أو غير ذلك[٢]. وتقول العرب: ما زال فلان ينقد الشيء، إذا لم يزل ينظر إليه[٣].

وجاء (نَقَدَ) بمعنى (نَاقَشَ)، وعليه معنى: نقَد الكلام، وناقده في الأمر[٤].

وجاء في المعاجم ما يُشْعِر بتخصيصه بإبراز المعايب، وبه فُسّر النقد في قول أبي الدرداء رضي الله عنه: «وإن نقدتهم نقدوك»[٥]؛ أي: إن عِبْتَهم واغتبتهم[٦]. وقال صاحب «لسان العرب» عن هذا: «وهو من قولهم نقدتُ رأسه بإصبعي؛

---

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٥/ ٤٦٧)، مادة: (نقد).

(٢) معجم مقاييس اللغة (٥/ ٤٦٧)، مادة: (نقد).

(٣) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٥/ ٤٦٨)، مادة: (نقد).

(٤) انظر: تاج العروس، الزبيدي (٩/ ٢٣٤، ٢٣٥).

(٥) الأثر في الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني مع التعليق الممجد على موطأ محمد لأبي الحسنات عبد الحي اللكنوي (٣/ ٥١٠)، باب النوادر، رقم (٩٧٨).
ولفظه: «كان الناس ورقًا لا شوك فيه، وهم اليوم شوك لا ورق فيه، إن تركتهم لا يتركوك، وإن نقدتهم نقدوك».

(٦) تاج العروس (٩/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥)، مادة: (نقد).

أي: ضربتُه»[١].

وأما الوصف فإن الأصل الذي اقتصرت عليه أكثر المعاجم في معنى الفقه هو: الإدراك والعلم والفهم والفطنة[٢]. و(فقِه) بكسر عينه: فَهِم، و(فقَه) بفتح عينه: سبق إلى الفهم[٣]، و(فقُه) بضم عينه: صار الفقه له سجية، بمعنى ملكة راسخة في النفس، وطَبْع لها[٤].

وفائدة الوصف هو التخصيص؛ لأن النقد قد يكون فقهيًّا أو حديثيًّا أو أدبيًّا... حسب مضمونه.

---

(١) ابن منظور (١٤/ ٣٣٤)، حرف النون، مادة: (نقد).

(٢) انظر: مادة: (فقه) من: الصحاح، الجوهري (٦/ ٢٢٤٣)، ومعجم مقاييس اللغة (٤/ ٤٤٢)، ولسان العرب (١١/ ٢١٠)، وأساس البلاغة، الزمخشري (٢/ ٣٢)، والقاموس المحيط، الفيروزآبادي (١١٢٦)، والمصباح المنير، المقري (٢٤٨).

(٣) وهو قول: القرافي في نفائس الأصول (١/ ١٢٠)، ونسبه إلى ابن عطية في تفسيره، ووجدتُه في المحرر الوجيز بلفظ: «يقال: فقِه الرجل بكسر القاف إذا فهم الشيء وفقُه بضمها إذا صار فقيهًا له ملكة وفقه إذا غلب في الفقه غيره». [المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي (٥/ ١٦٢)]. وقال به الإسنوي في نهاية السول مع حاشية المطيعي (١/ ٢٦). وأحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني في فتح الباري بشرح صحيح البخاري (١/ ١٦٥).

(٤) انظر: تاج العروس (٣٦/ ٤٥٦)؛ لأن (فعُلَ) وزن يأتي للسجايا والطِّباع، انظر: الطرة شرح لامية الأفعال، حسن الشنقيطي (٢٧)، ودروس التصريف، محمد محيي الدين (٥٥ ـ ٥٦).

المبحث الثاني

مفهوم النقد الفقهي اصطلاحًا

أما النقد المصطلح عليه في الوسط البحثي الشرعي فقد جعله صاحب «أبجديات البحث في العلوم الشرعية» جزءًا من المنهج التحليلي[1] في البحث الشرعي ويرى أنه «عملية محاكمة وتقويم، تهدف إلى التصحيح والترشيد من خلال بيان مواطن الخطأ والصواب بناءً على مقاييس متفق على جلّها أو كلها»[2].

وأما الفقه في الاصطلاح فقد مرّ بمراحل، في كل مرحلة منها يدلّ على معنى[3]، وسأسلك هنا سبيل الاختصار والاختيار، بالاقتصار على ما يخدم التصور الصحيح لمصطلح (النقد الفقهي).

فالفقه عُرّف باعتبار الملكة القائمة في النفس[4] بأنه: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»[5]. وشُرح التعريف شرحًا

---

(١) وعرفه بأنه: «منهج يقوم على دراسة الإشكالات العلمية المختلفة تفكيكًا أو تركيبًا أو تقويمًا». انظر: أبجديات البحث في العلوم الشرعية، فريد الأنصاري (٩٦).

(٢) المرجع السابق: (٩٨).

(٣) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية (١/ ١٢ ـ ١٥). وجمع هذه المراحل بكلام مختصر ونقول منتقاة الشيخ د. عبد الله بن المحفوظ بن بيه في كتابه: أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات (٣٠٠ ـ ٣٠٩).

(٤) المراد بهذه الملكة في علم الفقه وفي غيره: «كيفية للنفس بها يتمكن من معرفة جميع المسائل، يُستحضر بها ما كان معلومًا مخزونًا منها، ويستحصل ما كان مجهولًا، لا ملكة الاستحضار فقط» [كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٤)].

(٥) وهو تعريف البيضاوي [انظر: منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي المطبوع مع نهاية السول وَسلم الوصول (١/ ٢٢)]. =

مفصّلًا في كتب أصول الفقه[1] مما يُغني عن الإطالة بشرحه هنا، ولكن أشيرُ هنا إلى أهم دلالاته في مسار مبحثنا:

• أن التعريف ارتكز على مفهوم الفقه من حيث إنه ملكة في النفس، وهو إطلاق من إطلاقات مصطلح (الفقه)، فلفظ (العلم) في التعريف أتى بمعناه المصدري.

• أن هذه الملكة كائنة في مجال معين، وهو فروع الدين، وليس علم العقائد؛ فالعلم بها لا يُسمى فقهًا اصطلاحًا، وإن كان قبل الاصطلاح يُطلق عليه، كما في كتاب «الفقه الأكبر» المنسوب إلى أبي حنيفة رحمه الله.

من جانب آخر نجد أن (الفقه) أُطلق أيضًا على المعلوم ـ وهو المسألة من علم الفروع ـ[2]، وعلى الفن المُدوَّن[3]، فصَارَ علمًا على علمٍ معين، على سبيل العرف[4].

أما مصطلح (النقد الفقهي) ففي بدايات تشكله واقتراحات تعريفاته أطرح في مسار اقتراحي تعريفًا له سؤالات، وما أختاره من جواب عليها:

أولًا: هل النقد الفقهي يُعنى بالإنتاج الفقهي فقط أم يُعنى بأي إنتاج ولو كان غير فقهي ولكن يكون نقده من ناحية فقهية؟

وبحسب ما تيسر لي الاطلاع عليه فإن الدراسات الباحثة في المصطلح

= وتعريفُ السبكي [انظر: جمع الجوامع للسبكي المطبوع مع البدر الطالع في حل جمع الجوامع للمحلي وحاشية حسن العطار على شرح المحلي (١/ ٥٧)].

وارتضاه العلوي الشنقيطي. [انظر: مراقي السعود مع نشر البنود على مراقي السعود، كلاهما لعبد الله العلوي الشنقيطي (١/ ١٤)].

وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية: «وهو الذي استقر عليه رأي العلماء إلى يومنا هذا». [(١/ ١٢)].

(١) انظر: نهاية السول، مع حاشية المطيعي عليه (١/ ٢٢) وما بعدها. والبدر الطالع للمحلي (١/ ٨٣) وما بعدها. ونشر البنود (١/ ١٤)، ونثر الورود (١/ ٣٦).

(٢) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (١/ ١٥). وانظر في إطلاق العلم على نفس المسائل (المعلوم): كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٣).

(٣) وهو معنى أعم؛ لأن الفن المدوّن كلٌّ يشمل أجزاءً هي المسائل.

(٤) انظر: مادة (فقه) في: الصحاح (٦/ ٢٢٤٣)، ومعجم مقاييس اللغة (٤/ ٤٤٢)، ولسان العرب (٣٧/ ٣٤٥٠)، وتاج العروس (٣٦/ ٤٥٦). وانظر: حاشية المطيعي على نهاية السول (١/ ٢٨).

من خلال تتبعه في مذهب معين أو مسلك فقيه معين نجدها تقيّد المصطلح بأن متعلَّقه إنتاج فقهي، أما الدراسات التي لم تتقيد بفقيه ولا مذهب فنجدها متحررة من قيد التعلق بالإنتاج الفقهي.

وأميل إلى عدم تقييده بتعلقه بإنتاج فقهي، لعدم المانع منه لغة، ولحصوله واقعًا في تصرفات الفقهاء.

ثانيًا: هل نقتصر فيه على إبراز المعايب فقط؟ أم هو مطلق الإبراز والتمييز بين الجيد والرديء؟

ما أفهمه من أصل المعنى اللغوي للنقد هو أن في النقد (تمييزًا) و(إبرازًا)، فأما التمييز فهو عملية يقوم بها الناقد عندما يكون الأمر المنقود مختلطًا فيه الصلاح والعيب، أو هو مُحتمِلٌ لذلك، فيذكر الناقدُ الصلاحَ: في مقابل ذكْره للعيب، أو عندما يُظن أن في الأمر المنقود عيبًا. وأما الإبراز فيكون كشفًا عمَّا يراه الناقد عيبًا بعد عملية التمييز، وفي سبيل هذا قد يُناقش هذا الأمر أو يُطيل النظر فيه للتأمل ولتبيُّن مواضع الصلاح والعيب فيه. وعلى هذا لو لم يكن في الأمر عيبٌ أو لم يكن مُحتمِلًا له في نظر الناقد لما توجّه إليه النقد، لذا فإن العيب الواقع أو المحتمَل هو المحرّك أو الدافع للنقد، وليس الصلاح، بحيث لو كان الشيء صالحًا أو مظنونًا فيه الصلاح ما توجّه له النقد.

ثالثًا: هل النقد هنا هو إبداء رأي عقب العمل من وجهة نظر الناقد؟ أم أنه اجتهاد؟ قال صاحب «نظرية النقد الفقهي»: «والمسألة راجعة إلى تكييف النقد على أنه تفقه وبحث وإبداء رأي، أم أنه اجتهاد وخلاف في الرأي؟»[1]، أميل إلى الأول لعدم المانع منه لغةً ولحصوله واقعًا، ولا أرى مانعًا من تخصيصه بالتكييف الثاني إن جرى به عُرفٌ علمي.

وأخيرًا: النقد ـ في رأيي ـ لا يشتمل مفهومُه حلَّ المشكلة؛ بل هو يبرزها،

---

(١) انظر: (ص٤٠).

ويستهدفُ حلها، وأراه خطوة سابقة ولازمة للاستدراك[1] الذي «يلزم»[2] تعريفه إبراز المشكلة و«يتضمن»[3] حلها[4].

وباعتبار المعطيات السابقة أقترح تعريف النقد الفقهي بأنه: «تعقّبٌ ينتج عنه كشفٌ عن خللٍ أو إبراءٌ من خللٍ مُحتملٍ بعملٍ فقهي، من وجهة نظر المتعقِّب».

---

(١) اقترحتُ تعريفه بأنه: «تلافي خللٍ واقعٍ أو مقدّرٍ؛ لإنشاء نفع أو تكميله في نظر المتلافي». انظر: الاستدراك الفقهي تأصيلًا وتطبيقًا، (ص٣٨).

(٢) أعني بدلالة اللزوم.

(٣) أعني بدلالة التضمن.

(٤) انظر: المرجع السابق، (ص٥٠).

الفصل الثاني

مستويات النقد الفقهي

تتنوع مستويات النقد الفقهي تنوّعًا كثيرًا، ولكن يمكن مناقشتها من عدة زوايا باعتبارات مختلفة، لكل اعتبار منها مستويات منطقية يوافقها الواقع العملي، وأناقش هنا أربعة اعتبارات تكوِّن مباحث هذا الفصل:

المبحث الأول

مستويات النقد الفقهي باعتبار مصدر[1] الإنتاج الفقهي

■ **المستوى الأول: نقد الفقيه إنتاجه:**

وهذا المستوى مصدرٌ أساس في معرفة المعتمد من قول إمام المذهب، كما أنه يقي الناقل من النسبة الخاطئة للرأي المستقر لدى فقيه ما في المسألة. كما أن الاطلاع على تطبيقاته ومنتجاته يُفيد الناظر الشجاعة في إبداء النقد الفقهي عند تحقق الصواب.

ونقد الفقيه إنتاجَه أمرٌ طبعيٌّ، ينتُج عن توسُّع المدارك في التفقه، فقد يبلغ الفقيهَ نصٌّ مخالفٌ لعمله السابق لم يكن يعرفه، أو يلحظُ في موضوع المسألة ملحظًا مؤثّرًا قد غفل عنه في عمله السابق... وغير ذلك من الأسباب.

وقيل للخريبي (ت٢١٣هـ): رجع أبو حنيفة عن مسائل كثيرة. قال: إنما

(١) مُصدِر ومَصدَر كلاهما بمعنى هنا.

يرجع الفقيه إذا اتسع علمه[1].

وهو مع ذلك أمر له دلالاته من خشية الله تعالى، ونبذ الكِبْر الذي يقتضي بطَر الحقّ، وغمط الناس.

ومن أمثلته: نقد الشافعي رأيَه في مسألة: وضع الجار أجذاعه[2] في جدار جاره.

جاء في «الحاوي الكبير»: «فَكَانَ يَذْهَبُ[3] فِي الْقَدِيمِ إِلَى أَنَّ لِلْجَارِ أَنْ يَضَعَ أَجْذَاعَهُ فِي جِدَارِ جَارِهِ جَبْرًا بِأَمْرِهِ وَغَيْرِ أَمْرِهِ،... ثُمَّ رَجَعَ عَنْهُ فِي الْجَدِيدِ وَقَالَ: لَيْسَ لَهُ أَنْ يَضَعَ أَجْذَاعَهُ فِي جِدَارِ جَارِهِ إِلَّا بِأَمْرِهِ، كَمَا لَيْسَ لَهُ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَمْلَاكِ الَّتِي لِجَارِهِ إِلَّا بِأَمْرِهِ»[4].

فجواز وضعِ الأجذاع على جدار الجار بدون إذنه تنازعه أصلان، أصل عام وهو: ما دلّت عليه عمومات الشريعة من حرمة التصرف في مال المرء إلا بإذنه، وأصل خاص وهو: النهي عن منع الجار جاره أن يرتفق بجداره الوارد في الحديث: «**لا يمنع جارٌ جاره أن يغرز خشبَهُ في جداره**»[5].

وبنى الشافعي مذهبه القديم على ظاهر الحديث، فحمل النهي فيه على التحريم، وبدا له في مذهبه الجديد معارضة هذا لعموم تحريم التصرف في مال المرء إلا بإذنه، فجعل هذا الأصل الأخير صارِفًا للنهي في الحديث عن التحريم إلى الكراهة[6].

---

(١) تذكرة الحفاظ (١/ ٣٣٨).

(٢) جمع جِذْع، وهو ساق النخلة. [انظر: مادة: (جذع) في: لسان العرب (٣/ ١٠٤)، والقاموس المحيط (٦٣٧)].

(٣) أي: الإمام الشافعي.

(٤) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي رحمه الله وهو شرح مختصر المزني، علي بن محمد بن حبيب الماوردي (٦/ ٣٩١).

(٥) رواه البخاري في: صحيحه (٣/ ١٣٢)، كتاب المظالم، باب لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه في جداره، رقم (٢٤٦٣).

(٦) انظر: الحاوي الكبير (٦/ ٣٩١)، وفتح الباري (٥/ ١١٠).

■ المستوى الثاني: نقد الفقيه إنتاج غيره:

وهذا المستوى واسع جدًّا، وهو الغالب، وقد شهدت المذاهب الفقهية حركات نقد وتصحيح ومناظرة ورد، سواء في داخل مذاهبهم أو خارجها، وعليه فيمكن بحث هذا المستوى في فرعين:

الفرع الأول: نقد الفقيه إنتاجًا في مذهبه:

شهدت المذاهب الفقهية حركات نقد تبعها تصحيح وتنقيح لمؤلفاتها وما تحمله من رواية ودراية، وكان ذلك واضحًا واسعًا في القرن الرابع إلى منتصف القرن السابع[(١)].

وقد ساهم هذا النقد في تصحيح المذاهب، وتيسير الوصول إلى مسائلها، وتحرير المعتمد فيها، ونقد الأقوال التي يراها الفقيه مخالفة لنص أو قاعدة، كما قد ساهم في التقريب بين المذاهب الفقهية سواء في المدارك أو الأحكام.

والفقيه الحقّ لا يُثنيه انتسابه إلى مذهب فقهي معين أن ينقد مذهبه بما وصل إليه تحقيقه واجتهاده أنه على خلاف المذهب؛ وهذا من دلالات النصيحة للدين، ونبذ التعصّب للمذهب بدون دليل. ومن ناحية أخرى أن من الوفاء لمذهبه أن يذبّ عنه ما ليس منه، وأن يسعى في إصلاحه.

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا (١/ ٢٠٩).
ففي المذهب الحنفي مثلًا: السرخسي في (مبسوطه)، ومحمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي في (تحفة الفقهاء)، والكاساني في (بدائع الصنائع).
وفي المذهب المالكي مثلًا: أبو الحسن اللخمي في (التبصرة)، وأبو عبد الله المازري في (تعليقه على المدونة)، وإبراهيم بن بشير في (التنبيه على مبادئ التوجيه)، وأبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد في (البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة)، والقاضي عياض في (التنبيهات على المدونة).
وفي المذهب الشافعي مثلًا: أبو المعالي الجويني في (نهاية المطلب)، ومؤلفات الغزالي والرافعي والنووي.
وفي المذهب الحنبلي مثلًا: المرداوي في (التنقيح المشبع) و(الإنصاف)، وابن مفلح في (تصحيح الفروع).

ومن تطبيقات هذا الفرع:

جاء في «زاد المستقنع» للحجاوي الحنبلي (ت٩٦٨هـ) ممزوجًا مع (الروض المربع) للبهوتي الحنبلي (ت١٠٥١هـ): «(وإن اشتبهت ثياب طاهرة بـ)ثياب (نجسة) يعلم عددها، (أو) اشتبهت ثياب مباحة (بـ)ثياب (محرمة) يعلم عددها (صلى في كل ثوب صلاة بعدد النجس) من الثياب والمحرمة منها ينوي بها الفرض احتياطًا... (وزاد) على العدد (صلاة)؛ ليؤدي فرضه بيقين...»[1]. قال السعدي الحنبلي (ت١٣٧٦هـ) معلّقًا: «والصحيح في اشتباه الثياب النجسة بالطاهرة، أو المحرمة بالمباحة أنه يتحرى، ويصلي في ثوب واحد صلاة واحدة؛ لأنه اتقى الله ما استطاع[2]، ولم يوجب الله على العبد أن يصلي الصلاة مرتين أو أكثر، إلا إذا أخل بالصلاة الأولى، وهذا لم يخلّ، وإنما اشتبه عليه الأمر، إذا اضطر إلى الصلاة في أحدها كان مأمورًا بذلك؛ بل واجبًا عليه. ومن امتثل ما أُمر به خرج من العهدة. وفي هذه الحال تكون النية مجتمعة، بخلاف ما إذا فرقها على كل ثوب وصلاة، فإنها تضعف من حيث يظن العبد قوتها، ويؤدي الصلاة على وجه لا يدري: هل هي فريضة أم لا؟ كما هو الواقع»[3].

الفرع الثاني: نقد الفقيه إنتاجًا في مذهب غيره:

وهذا النوع علينا تصوّره في الجانب الإيجابي، وليس الجانب السلبي له، ذلك أن المقصود هنا هو النقد الفقهي بالمعايير المعتبرة له، والذي يهدف إلى الوصول للحق؛ فالفقيه المُتبع للدليل ينقد بما توصل إليه اجتهاده من فهم للدليل، سواء على مذهبه أو على مذهب غيره، كما أنه يأخذ الحق أينما وجده في مذهبه أو في مذهب غيره، ويكون المقصود الأول في هذا وذاك النصيحة لله ولرسوله وللمسلمين، وليس الانتصار لطائفة وتبكيت طائفة.

---

(١) الروض المربع بشرح زاد المستقنع، منصور بن يونس البهوتي (٢٢).

(٢) يُشير إلى الاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

(٣) المختارات الجلية من المسائل الفقهية، عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي (١٣ ـ ١٤).

وهذا النوع من النقد طريق قويم في التوفيق بين المذاهب وتقاربها، وصورة شاهدة على استعمال الاختلاف في استهداف الائتلاف، ولا يكون كذلك إلا بالبعد عن حميّة الانتماء المذهبي الضيق، إلى حميّة الانتماء للحق الأرحب، الذي لا يختص به مذهب دون مذهب، وفي هذا السياق يقول القرافي المالكي (ت٦٨٤هـ): «وقد آثرت التنبيه على مذاهب المخالفين لنا من الأئمة الثلاثة ـ رحمهم الله ـ، ومآخذهم في كثير من المسائل، تكميلًا للفائدة، ومزيدًا في الاطلاع، فإن الحق ليس محصورًا في جهة، فيعلم الفقيه أي المذهبين أقرب للتقوى، وأعلق بالسبب الأقوى»[(١)]. وكأني به يُشير في عبارته الأخيرة إلى الحديث: **«فرُبّ مبلّغ أوعى من سامع»**[(٢)].

ومن تطبيقاته:

عند المالكية أن من ترك طواف الصَّدَر[(٣)] وهو جاهل ليس عليه شيءٌ، إلا أن يكون قريبًا فيرجع فيطوف، ثم ينصرف إن كان قد طاف بالبيت طواف الإفاضة[(٤)].

فنقد محمد بن الحسن الحنفي (ت١٨٩هـ) هذا الحكم بقوله: «وكيف يُرخص في هذا؟...» وذكر نصوصًا تؤيد نقده على الحكم[(٥)]، وهي:

- ما رواه بسنده عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ نهى أن ينفر الرجل حتى يكون آخر عهده الطواف بالبيت إلا الحيَّض رخص لهن رسول الله ﷺ[(٦)].

---

(١) الذخيرة (١/ ٣٧ ـ ٣٨).

(٢) رواه البخاري في صحيحه: (٢/ ١٧٦)، كتاب الحج، باب خطبة الخطبة أيام منى، رقم (١٧٤١).

(٣) هو طواف الوداع. [انظر: المطلع (٢٢٥)].

(٤) انظر في هذه المسألة عند المالكية: المدونة، الإمام مالك، رواية سحنون عن ابن القاسم (٢/ ٨٦)، كتاب الحج الثالث، باب الوصية في الحج. والمعونة، القاضي عبد الوهاب البغدادي (١/ ٤٣٤). والكافي في فقه أهل المدينة المالكي، ابن عبد البر (١٤٧).

(٥) انظر: الحجة على أهل المدينة، محمد بن الحسن الشيباني (٢/ ٢٩٥ ـ ٣٠٠).

(٦) والحديث في: البخاري بنحوه عن ابن عباس رضي الله عنهما (٢/ ١٧٩)، كتاب الحج، باب طواف الوداع، رقم (١٧٥٥). وفيه أن طاووسًا قال: «وَسَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ: إِنَّهَا لَا تَنْفِرُ ثُمَّ سَمِعْتُهُ يَقُولُ بَعْدُ: إِنَّ النبي ﷺ رَخَّصَ لَهُنَّ» [(٢/ ١٨٠)، نفس الكتاب، باب إذا حاضت المرأة بعدما أفاضت، برقم (١٧٦١). =

• حديث أم المؤمنين صفية رضي الله عنها لما حاضت بعد أن طافت للإفاضة، قبل طواف الوداع[1].

• وبسنده عن إبراهيم النخعي (ت٩٦هـ) في الرجل ينسى طواف الصدر قال: يريق دمًا.

• وبسنده من طريق مالك أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: «لا يصدر[2] أحد من الحاج حتى يطوف بالبيت فإن آخر النّسك الطواف بالبيت».

ثم قال مُلزِمًا لهم: «قال محمد: فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه ينهى عن ذلك فيما رواه فقيهكم، ومن ترك ذلك لم يكن عليه شيء في قولكم! ليس الأمر على هذا...».

■ المستوى الثالث: نقد النقد:

وهو نوعان:

○ نقدُ نقدٍ واقع:

وهو أن ينقد فقيه عملًا بنقد فقهي، ثم يبدو خللٌ في هذا النقد الفقهي فيُنقَد بنقدٍ فقهي آخر، وهذا الناقد الثاني قد يكون فقيهًا آخر، وقد يكون هو نفس الناقد الأول، وقد يكون هو المنقود عليه أوّلًا، وعليه فلا تكتمل صورة هذا النوع بأقل من ثلاثة أعمال، والزيادة عليها مفتوحة.

= ومسلم في صحيحه بنحوه عن ابن عباس رضي الله عنهما (٦٠١)، كتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، رقم (١٣٢٨)].

(١) هو في البخاري (٢/ ١٨٠)، كتاب الحج، باب إذا حاضت المرأة بعدما أفاضت، رقم (١٧٦٢). وفيه أن الرسول ﷺ قال: «**عَقْرَى حَلْقَى إِنَّكِ لَحَابِسَتُنَا أَمَا كُنْتِ طُفْتِ يَوْمَ النَّحْرِ** قَالَتْ: بَلَى قَالَ: **فَلَا بَأْسَ انْفِرِي**». ومسلم (٦٠١)، كتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، رقم (٣٢٨٦)، والأحاديث بعده. وعقرى حلقى أصلها الدعاء بالعقر والحلق، ولكن اتسع كلام العرب فيه فلا يُراد به حقيقته، كقولهم تربت يداك، وقاتلك الله. [انظر: فتح الباري (٥/ ٤٥٦)].

(٢) كذا في كتابه الحجة، وفي: الموطأ بروايته: «يصدرنّ». (٢/ ٤٣٧)، رقم (٥١٦).

ولما كان النقد الفقهي «نتيجة» نظر الناقد، فإن غيره أو هو في وقت ما بعد النقد قد يُخالف في هذه «النتيجة» بوجهة نظر أخرى، ولهذا برزت ظاهرة «نقد النقد»، وهذه الظاهرة ألقت بأبعادها على الفقه الإسلامي نموًّا وتقارُبًا وتحريرًا، وظهر فيه الحوار الإيجابي في أعلى صوره تكاملًا في الجهود، وكشفًا لمدارك الأحكام، وإظهارًا لأوجه الاستدلال المتنوعة من دليل واحد، واستثمارًا لدلالات النصوص ومفاهيمها، مما لم يكن ليظهر ـ غالبًا ـ لولا اختلاف وجهات النظر، الذي تمثل في النقد الفقهي.

وإنما يكون نقدُ النقدِ بهذه النتائج الإيجابية إن كان قد قام على الوجه الإيجابي، من مراعاة معايير النقد الفقهي، ومن تلمّس الحق بالتحرر من قيود الحمية السلبية للمذهب، وللرأي الشخصي.

وهذا النوع يُفيد الباحث عدمَ التسليم لكل نقد بالصحة، وإنما العبرة بمضمون النقد، كما يفيد أن الاختلاف في المسائل أمر طبعي لا يُحسم في كثير من المسائل، وأن لدى المُخالف وجهًا قد يخفى على مُخالفه.

ومن تطبيقاته:

ما في «صحيح مسلم» بسنده عن طاووس بن كيسان (ت ١٠٦هـ) قال: «كُنْتُ مَعَ ابْنِ عَبَّاسٍ، إِذْ قَالَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ: تُفْتِي أَنْ تَصْدُرَ الْحَائِضُ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ آخِرُ عَهْدِهَا بِالْبَيْتِ. فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ: إِمَّا لَا فَسَلْ فُلَانَةَ الأَنْصَارِيَّةَ[(١)]، هَلْ أَمَرَهَا بِذَلِكَ رسول الله ﷺ؟ قَالَ: فَرَجَعَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ يَضْحَكُ، وَهُوَ يَقُولُ: مَا أَرَاكَ إِلَّا قَدْ صَدَقْتَ»[(٢)].

فالعمل الفقهي الأول: فتوى ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ بأنْ لا وداع على الحائض. وهذا مقيّد بما إذا طافت للإفاضة، كما في قصة أمّ المؤمنين

---

(١) هي أم سُليم، كما في الروايات الأخرى للقصة، انظر مثلًا: صحيح البخاري (٢/ ١٨٠)، كتاب الحج، باب إذا حاضت المرأة بعدما أفاضت، رقم (١٧٥٨ وَ ١٧٥٩)، ومسند الإمام أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل (٤٥/ ٤١٥)، رقم (٢٧٤٢٧)، و(٤٥/ ٤١٩)، رقم (٢٧٤٣٢).

(٢) (٦٠١)، كتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، رقم (٣٨١ ـ ١٣٢٨).

صفية[1] رضي الله عنها وليس هذا القيد هو محل النقد في العمل الفقهي الثاني.

العمل الفقهي الثاني (وهو النقد الأول): وهو نقد زيد بن ثابت؟ على ابن عباس رضي الله عنهما مخالفته عموم الأمر بأن يكون آخر عهد الحاج الطواف بالبيت.

العمل الفقهي الثالث (وهو نقد النقد): نقد ابن عباس رضي الله عنهما على نقد زيد؟ بأن هذا العموم مُخصَّص بالحائض فلا يشملها.

○ **نقدُ نقدٍ مقدّر:**

وهو أن يُقدّر الفقيه ناقدًا نقدًا فقهيًّا لعمل فقهي واقع، فيصور هذا النقد المقدّر ثم ينقدُه هو.

ويُحكى هذا النقد بصيغة الجملة الشرطية مثل: (فإن قال قائل:...) ومثيلاتها. أو (إن فعل إنسان كذا...) ومثلها.

وهذا المستوى يُفيد في تدارُكِ الأمر قبل وقوعه؛ لأنه إذا وقع قد يصعُب إزالته، وهو تهيئةٌ للمستفيد لمواجهة ما قد يرد عليه من إشكالات قد يحارُ في الجواب عنها، فيُعطيه الفقيه من خبرته التي حصّلها من ممارسة النظر والاستدلال والترجيح والفتوى ومعرفته بالواقع... ما يُعِدّه للتصدي للإيرادات، ولإكمال المسيرة فيبدأ من حيث انتهى الآخرون.

ومن ناحية أخرى؛ يستعمله الفقهاء لإيضاح قاعدة أو تأصيل ونحو ذلك، حيث يقدّرون سقوط أمر جزئي أو كلي في صورة مقدّرة ليسهل وضوح أثر هذا السقوط.

كما فيه من الأدب عدم التصريح الموجب للتعيير، وتجنب المواجهة المباشرة مع الخصم، فقد يكون هذا الشخص المقدّر هو واقع حقيقة، ولكن يصوغ الفقيه المسألة بصيغة التقدير؛ طلبًا لسلامة المقصد، وحفظ العِرض.

ونقد النقد المقدر من هدي النبي ﷺ ونصحه لأمته، فقد جاء في

---

(١) سبقت الإشارة إليها.

«صحيح البخاري» بسنده: «عن أبي شُريح أَنَّهُ قَالَ لِعَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ ـ وَهُوَ يَبْعَثُ الْبُعُوثَ إِلَى مَكَّةَ ـ: ائْذَنْ لِي أَيُّهَا الْأَمِيرُ أُحَدِّثْكَ قَوْلًا قَامَ بِهِ النبي ﷺ الْغَدَ مِنْ يَوْمِ الْفَتْحِ، سَمِعَتْهُ أُذُنَايَ، وَوَعَاهُ قَلْبِي، وَأَبْصَرَتْهُ عَيْنَايَ حِينَ تَكَلَّمَ بِهِ، حَمِدَ الله، وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: **إِنَّ مَكَّةَ حَرَّمَهَا الله، وَلَمْ يُحَرِّمْهَا النَّاسُ، فَلَا يَحِلُّ لِامْرِئٍ يُؤْمِنُ بِالله وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ بِهَا دَمًا، وَلَا يَعْضِدَ بِهَا** شَجَرَةً، **فَإِنْ أَحَدٌ تَرَخَّصَ لِقِتَالِ رسول الله ﷺ فِيهَا فَقُولُوا: إِنَّ الله قَدْ أَذِنَ لِرسوله، وَلَمْ يَأْذَنْ لَكُمْ. وَإِنَّمَا أَذِنَ لِي فِيهَا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ، ثُمَّ عَادَتْ حُرْمَتُهَا الْيَوْمَ كَحُرْمَتِهَا بِالْأَمْسِ، وَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ.** فَقِيلَ لِأَبِي شُرَيْحٍ: مَا قَالَ عَمْرٌو؟ قَالَ: أَنَا أَعْلَمُ مِنْكَ يَا أَبَا شُرَيْحٍ، لَا يُعِيذُ عَاصِيًا، وَلَا فَارًّا بِدَمٍ، وَلَا فَارًّا بِخَرْبَةٍ»[1].

وموضع الشاهد: قوله ﷺ: «**فَإِنْ أَحَدٌ تَرَخَّصَ لِقِتَالِ رسول الله ﷺ فِيهَا فَقُولُوا: إِنَّ الله قَدْ أَذِنَ لِرسوله، وَلَمْ يَأْذَنْ لَكُمْ. وَإِنَّمَا أَذِنَ لِي فِيهَا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ، ثُمَّ عَادَتْ حُرْمَتُهَا الْيَوْمَ كَحُرْمَتِهَا بِالْأَمْسِ**».

فالناقد هنا مقدّر بقوله: «أحدٌ». والنقد الفقهي المقدّر هو: الاستدلال على إباحة القتال في مكة بفعل النبي ﷺ. ونقد النقد الفقهي المقدر: هو بيان أن إباحة القتال بمكة إنما كان للنبي ﷺ، وكان بإذن من الله تعالى، وكان ساعة من نهار، ثم عادت حرمتها، فهي إباحة مقيّدة بوصف ووقت، ولا تتوفر هذه القيود لغير النبي ﷺ.

ومن تطبيقاته:

«قال إسحاق (بن راهويه ت٢٣٨هـ): وأما تصحيح طعام الغلام، وكسوته إلى أن يعلمه، فإن السُّنَّة مضت، في استئجار الرجل بالكسوة،

---

(١) (١/ ٣٢)، كتاب العلم، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب، رقم (٣٧).
والخربة: «أصلها العيب، والمراد بها ها هنا الذي يفرّ بشيء يريد أن ينفرد به ويغلب عليه ما لا تجيزه الشريعة». [النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات ابن الأثير الجزري (٢/ ١٧)].

وبطعامه أنه جائز، رأى ذلك ابن عباس، وأبو هريرة، وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا۟ۚ﴾ [البقرة: ٢٠٢]، فتلاها ابن عباس حين سئل عن من يؤاجر نفسه على أن يطعموه، ويخدمهم[(١)]، وكذلك قال أبو هريرة رضي الله عنه: أجَّرْتُ نفسي على طعام بطني وعَقِبَةِ رجلي[(٢)].

فإن قال قائل: قد جاء الحديث عن النبي ﷺ: **«من استأجر أجيرًا، فليعلمه أجره»**[(٣)] فإن ذلك كما احتج، وغلط فإن قال: إن هذا ليس ببين.

قيل له: فلم أجزته إذا استأجر ضئرًا[(٤)] على أن يطعمها، ويكسوها ثوبًا، ضربًا من الثياب بغير أعيانها؟

فإن قال: استحسنت ذلك.

فالحجة عليه إذا لم يكن طعام بطنه معلومًا، وزعمت أن النبي ﷺ قال: **«من استأجر أجيرًا، فليبين له الأجر»**، كيف جاز ذلك أن تستحسن خلاف قول النبي ﷺ؟، هذه زلة عظيمة؛ بل خدمة الخدم على طعام بطونهم، أشهر الناس

---

(١) الأثر رواه الحاكم في مستدركه وصححه بسنده عن سعيد بن جبير قال: «جاء رجل إلى ابن عباس رضي الله عنهما فقال: إني أجرت نفسي من قومي على أن يحملوني، ووضعت لهم من أجرتي على أن يدعوني أحج معهم أفيجزي ذلك؟ قال: أنت من الذين قال الله عز وجل: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا۟ۚ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٠٢﴾﴾ [البقرة: ٢٠٢]». كتاب التفسير، من سورة البقرة، (ح ٣٠٩٩/ ٢١٨ (٢/ ٣٠٥)).

(٢) الأثر رواه عبد الرزاق في «مصنفه» بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «إني كنت أجيرًا لابن عفان وابنة غزوان على عقبة رجلي، وشبع بطني»، كتاب البيوع، باب الرجل يكتري على الشيء المجهول، (ح١٤٩٤١) (٨/ ٢١٥).
وعُقْبة رجلي: أي: نوبتي في ركوب الدابة حين السفر.

(٣) هذا الحديث رواه النسائي في سننه، وابن أبي شيبة في مصنفه موقوفًا عن أبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، ورواه الإمام أحمد مرفوعًا عن أبي سعيد الخدري بلفظ «إن النبي ﷺ: نهى عن استئجار الأجير، حتى يبين له أجره».
وذكر النسائي وابن أبي شيبة آثارًا عن بعض التابعين في ذلك، منهم الحسن البصري، وابن سيرين، وحماد، وإبراهيم النخعي، وابن طاووس عن أبيه.
انظر: مسند الإمام أحمد (٣/ ٥٩، ٦٨، ٧١)، وسنن النسائي كتاب المزارعة (٧/ ٢٩)، ومصنف ابن أبي شيبة كتاب البيوع، باب من كره أن يستعمل الأجير حتى يبين له الأجر (٦/ ٣٠٣، ٣٠٤).

(٤) هكذا في الأصل بالضاد المعجمة، والمعروف أنها بالظاء المشالة، وهي المرأة المُرضِعة غير ولدها.

يعملوها من الضرورة، فكيف ميزت بينهما، وأقررت أن معنى هذا واحد، وأنه على خلاف معنى قول الرسول ﷺ عندنا؟

بل السُّنَّة في ذلك ما وصفنا أنه جائز على ما يفعله الناس من الطعام والكسوة، كما أن الأجير تستأجِره يومًا، أو شهرًا بدراهم معلومة، فلا بد أن يكون لتلك الأيام ساعات، لم يكن لك أن تستعمله فيها، وليس تلك الساعات بداخلة في أجرتك؛ لأن الأجير لا بد له من إقامة المكتوبات، أو إتيان الغائط، أو البول، أو أكل الطعام، فهذه الأوقات، لم يبينها، ولا يستطيع أن يحدها الأجير، ولا المستأجر، فكيف أجزتم ذلك؟

فإن تشاحا فقال: اقرأ في المكتوبة أقل مما ما تقرأ مما تراه جائزًا، وأبى الأجير أن يقرأ إلا ما سن الرسول ﷺ أيجبر أن يقتصر على ما أراد المستأجر؟

فإن قلت: لا، فقد انتقض عليك دعواك، وإن كان أكولًا، وأراد الاستيفاء، وأردت أن لا يزيد على قوته، أيحكم الحاكم عليه في ذلك بشيء؟ أو كان مستطلق البطن، فذهب أكثر مما يذهب مثله أله منعه؟

فإن قلت: لا، فقد أقررت أن الإجارة تمت على ما يفعله الناس من غير استقصاء ذلك الشيء الذي وقته، وكذلك الطعام والكسوة على ما يفعله الناس»[1].

(١) مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، إسحاق المروزي المعروف بالكوسج (٦/ ٣٠٩٢).

المبحث الثاني

مستويات النقد الفقهي باعتبار أركان القضية[1]

القضية تتكون من موضوع ومحمول، يُصاغان في (منظوم)؛ أي: تركيب لفظي، والنقد يلحق لفظها ومعناها؛ فاللفظ هو المنظوم المعبَّر به عن المعنى، والمعنى في القضية على شطرين: شطر لموضوعها، وشطر لمحمولها. وعليه فيُناقش النقد الفقهي على القضية من **ثلاث نواحٍ**:

ناحية الموضوع، **ناحية** المحمول، **ناحية** المنظوم، وكل ناحية تكوّن مستوى من مستويات هذا المبحث.

وفائدة هذا التقسيم هو تحليل القضية الفقهية إلى عناصرها الأولية، ثم وضع اليد على موضع الخلل لمعالجته؛ لئلا يتوجه النقد إلى غير موضع الخلل.

والقضية هنا تشمل كل ما تكوّن من موضوع ومحمول، من مسألة أو نسبة أو حكاية...

■ المستوى الأول: النقد الفقهي لموضوع القضية:

موضوع القضية الفقهية هو محل الحكم فيها، والموضوع قد يعتريه خلل في التصوير أو التصوّر، والتصور والتصوير يتواردان على محل واحد، والاختلاف هو من جهة الفاعل؛ فالتصوير فعل المُلقي، والتصور فعل المتلقي، وقد يتطابقان، وقد لا يتطابقان.

ففي حال التطابق لا ينظر الناقد في أهلية التراكيب اللفظية لأداء المعنى؛ فإنها قد أدَّتْه، ولكن ينظر إلى المعنى الذي أدّته: هل يحتاج إلى

---

(١) «هي الجملة الخبرية التامة». انظر: مذكرة المنطق، د. عبد الهادي الفضلي، (ص٩٣).

تقويم؟ ثم إن احتاج: هل يكرّ على اللفظ بتعديل فيه؟ أم يقترح تصويرًا جديدًا؛ لأنه يرى أن التصوير الأول ليس موافقًا للمحل الصحيح للحكم.

وفي حال عدم التطابق فللناقد **نظَران**:

- **نظر** في اللفظ، لعلّه لم يكن موصِّلًا جيدًا للمعنى المُراد.
- **نظر** في المعنى؛ لأن اللفظ قد يكون جيِّدًا لتوصيل المعنى، ولكن قد يعتري المتلقي وهمٌ بدخول عنصر غير داخل أو بخروجه؛ لملابسات خارجة.

والتصوّر أمر خفيٌّ، فلا يُستطاع نقده ـ ما لم يُفِدْ به صاحبُه ـ إلا أنّ خبرة الفقيه وممارسته للنظر تجعله يتوقعُ فُهُومًا غيرَ مرادةٍ للنص فينقدها.

مثال النقد الفقهي للتصوير:

جاء في «حاشية الرهوني»: «ظاهر كلام غير واحد من أهل المذهب وصريح كلام آخرين منهم أن الخلاف السابق[1] محله إذا انقطع التعامل بالسكة[2] القديمة جملة، وأما إذا تغيرت بزيادة أو نقص فلا. وممن صرح بذلك أبو سعيد بن لب (ت٧٨٢هـ). قلتُ: وينبغي أن يقيد ذلك بما إذا لم يكثر جدًّا حتى يصير القابض لها كالقابض لما لا كبير منفعة فيه لوجود العلة التي علل بها المخالف[3] والله أعلم»[4].

وذلك عند تحشيته على عبارة (وإن بطلتْ فلوسٌ[5] فالمثلُ)[6].

---

(١) يعني في مسألة ما لو كان التعامل بالفلوس ثم قُطعت، هل يقضي بالمثل أو بالقيمة؟ [انظر: حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل، الرهوني (٥/١١٨ ـ ١٢١)].

(٢) السكة هي «القالب الذي تُصبّ فيه النقود». [معجم لغة الفقهاء، أ. د. رواس قلعه جي وَد. حامد صادق قنيبي (٢٤٦)].

(٣) لما قرّر الرهوني أن مذهب المدونة هو قضاء مثل الفلوس إن بطل التعامل بها، ذكر من خالف هذا المذهب من المالكية، وأنهم علّلوا صحة القول بالقيمة بأن المُعطي قد أعطى شيئًا مُنتفعًا به، لأخْذ شيء منتفع فيه، فلا يُظلم بأن يُعطى ما لا يُنتفع به. [انظر: حاشية الرهوني (٥/١٢٠)].

(٤) حاشيته المسماة: أوضح المسالك وأسهل المراقي إلى سبك إبريز الشيخ عبد الباقي (٥/١٢١).

(٥) نوع من النقود المضروبة من غير الذهب والفضة قيمتها سدس درهم، وهو عند الحنفية: (٠,٥٢١ جرامًا)، وعند الجمهور: (٠,٤٩٦ جرامًا). [انظر: المكاييل والموازين الشرعية، علي جمعة محمد (٢٨)].

(٦) حاشية الرهوني (٥/١١٨).

تحليله:

موضع النقد الفقهي: قوله: «قلتُ: وينبغي أن يقيد ذلك بما إذا لم يكثر جدًّا حتى يصير القابض لها كالقابض لما لا كبير منفعة فيه لوجود العلة التي علل بها المخالف».

والتصوير قبل هذا النقد: تغيرت قيمة الفلوس بزيادة أو نقص، وقد اشتغلت الذمة بحقٍّ قبل التغير.

والحكم المترتب عليه: لا خلاف عند المالكية أن عليه مثلَ ما ثبت في ذمته قبل التغير، فلا قائلَ بالقيمة.

أما التصوير بعد هذا النقد فهو: تغيرت قيمة الفلوس بزيادة أو نقص، ولم يكن النقص كبيرًا جدًّا إلى حد أن صاحب الحق يقبض ما لا كبير منفعة فيه.

فإضافة هذا القيد للتصوير قيد محل الحكم، بأن الزيادة والنقص المذكوران فيه ليسا على الإطلاق لتوفّر نفس العلة في المسألة التي قبلها وهي بطلان التعامل بالفلوس.

مثال النقد الفقهي المُقدّر في التصور:

جاء في «المغني»: «وقال أحمد في رجل تزوج امرأة، فأُدخلت عليه أختها: لها المهر؛ بما أصاب منها، ولأختها المهر. قيل: يلزمه مهران؟ قال: نعم، ويرجع على وليها. هذه مثل التي بها برص أو جذام، علي يقول: ليس عليه غرم. وهذا ينبغي أن يكون في امرأة جاهلة بالحال أو بالتحريم. أما إذا علمت أنها ليست زوجة محرمة عليه، وأمكنته من نفسها، فلا ينبغي أن يجب لها صداق؛ لأنها زانية تطاوعه، فأما إن جهلت الحال فلها المهر ويرجع به على من غره»[1].

---

(١) ابن قدامة (٩/ ٤٨١).

تحليله:

موضوع المسألة: هو إدخال أخت الزوجة على الزوج.

ومحمولها: أنّ لهذه المُدخلة (وهي أخت الزوجة) المهر؛ وسبب استحقاقها له: ما أصاب منها.

وألفاظ القضية الفقهية قد أوصلت معناها جيِّدًا، ولكن لما كان الموضوع بظاهره واصفًا لحالٍ مطْلقةٍ للأخت المُدخلة، والحكم إنما يختص بحال معينة، وهو جهلها بالحال أو جهلها بالتحريم - لزم الأمر الكشف عن هذا الحال لئلا يُحمل قول الإمام على الإطلاق، وبهذا يتنقح محل الحكم، وهذا النقد بالكشف عن هذا الوصف المؤثّر أتى خشيةً من غيابه عن ذهن المُتلقي، فيُخطئ في التصوّر.

■ **المستوى الثاني: النقد الفقهي لمحمول القضية:**

محمول القضية الفقهية هو الحكم المنسوب إلى موضوعها. وهذا المستوى كثير جدًّا؛ لأن مقصد الفقه الأول معرفة حكم الله تعالى، ونقد الموضوع والمنظوم خادم لهذا المقصد.

مثاله:

«أن عَائِشَةَ رضي الله عنها بلغها أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ عَمْرٍو يَأْمُرُ النِّسَاءَ إِذَا اغْتَسَلْنَ أَنْ يَنْقُضْنَ رُؤُوسَهُنَّ. فَقَالَتْ: يَا عَجَبًا لِابْنِ عَمْرٍو هَذَا! يَأْمُرُ النِّسَاءَ إِذَا اغْتَسَلْنَ أَنْ يَنْقُضْنَ رُؤُوسَهُنَّ، أَفَلَا يَأْمُرُهُنَّ أَنْ يَحْلِقْنَ رُؤُوسَهُنَّ؟! لَقَدْ كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ، وَلَا أَزِيدُ عَلَى أَنْ أُفْرِغَ عَلَى رَأْسِي ثَلَاثَ إِفْرَاغَاتٍ»(١).

فنقدت عائشة رضي الله عنها فتوى عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما بوجوب نقض الشعر عند الغسل، فخطّأته في هذا المحمول (وهو الوجوب)؛ بما استدلت به من حالها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(١) رواه مسلم (١٦٠)، كتاب الحيض، باب حكم ضفائر المغتسلة، رقم (٥٩ - ٣٣١).

■ **المستوى الثالث: النقد الفقهي لمنظوم القضية:**

منظوم القضية الفقهية هو التراكيب اللفظية المعبّرة عن موضوعها ومحمولها، وبالنظم الصحيح يصل المعنى المُراد، فإذا وقع خلل فيه، أدى إلى فهم غير مراد؛ فالاهتمام بالنظم وتمحيصه وتحريره أتى من أنه هو الموصّل للمعنى، فيجب أن يكون موصّلًا جيدًا.

ومراعاة الألفاظ ونقدها مبدأ شهدت له النصوص الشرعية بالاعتبار، فمن القرآن قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٠٤﴾ [البقرة: ١٠٤].

ومن السُّنَّة: عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**إِذَا أَتَيْتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وُضُوءَكَ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الْأَيْمَنِ، ثُمَّ قُلْ: اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ، وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ، وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ، رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ، لَا مَلْجَأَ وَلَا مَنْجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ، اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ، وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ. فَإِنْ مُتَّ مِنْ لَيْلَتِكَ فَأَنْتَ عَلَى الْفِطْرَةِ، وَاجْعَلْهُنَّ آخِرَ مَا تَتَكَلَّمُ بِهِ**». قَالَ: فَرَدَّدْتُهَا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَلَمَّا بَلَغْتُ: «**اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ**». قُلْتُ: وَرَسُولِكَ. قَالَ: «**لَا، وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ**»[1].

وقد صرّح عدة فقهاء محققين على استهداف النظم بالنقد.

قال في «البهجة في شرح التحفة»: «... مُصلحًا ما يحتاج إلى الإصلاح من ألفاظه المُخلة بالنظام»[2]. وفي «منهاج الطالبين»: «... ومنها[3] إبدال ما كان من ألفاظه غريبًا أو موهمًا خلاف الصواب بأوضح وأخصر منه بعبارات جليات»[4]. وفي مقدمة «التنقيح في شرح الوسيط» ذكر

---

(١) رواه البخاري (١/ ٥٨)، كتاب الوضوء، باب فضل من بات على الوضوء، رقم (٢٤٧)، ومسلم بنحوه (١٢٤٦)، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، رقم (٥٦ ـ ٢٧١٠).

(٢) علي بن عبد السلام التسولي (١/ ٧).

(٣) ضمير المؤنث يعود إلى (النفائس المستجادات).

(٤) النووي (١/ ٧٥).

من أغراضه في الكتاب: «بيان ألفاظ زائدة وناقصة، فالناقصة هي التي لا يصح الكلام بدونها، وقد حذفها[1]، والزائدة هي التي يَفسد الحكم بذكرها، ويتغير المعنى بها، فيجب حذفها»[2].

بل إن هذا النوع من النقد الفقهي كان هو السبب الداعي لتأليف «البيان والتحصيل»[3]، ذلك أن بعض المستفيدين أشكل عليهم ـ عند قراءتهم على ابن رشد المالكي (ت٥٣٦هـ) ـ مسألة في الاستلحاق من «العتبية» اختلفت فيها الألفاظ فيما لديهم من كتب، ففي بعضها نص المسألة جاء بلفظ: «سألنا مالكًا أترى العمل على الحديث الذي جاء في القافة[4] أيؤخذ بقولهم اليوم ويُصدَّقون؟ فقال: أما فيما تلحقه من الولد فنعم، وأما بقايا أهل الجاهلية فلا أرى أن يؤخذ بقولهم وصدقوا، ولا يكون إلا في ولادة الجاهلية».

بينما جاء في نصها في بعض الكتب: «وأما بقايا أهل الجاهلية فلا، وأرى أن يؤخذ بقولهم». وفي بعض الكتب: «ولا يكون ذلك في ولادة الجاهلية».

قال المؤلف معلقًا: «وحق لها أن تشكل عليهم لما ذكرناه من اختلاف الألفاظ فيها مع تقديم وتأخير وقع في سياقتها. وسألني أن أبينها عليه ففعلت، وكان مما بينت عليه من أمرها أن الاختلاف الذي وقع فيها في الكتب يرجع إلى روايتين مستقيمتين، ففي الرواية الواحدة بثبت (الواو) في (وأرى) وثبت (إلا) في قوله (ولا يكون ذلك إلا في ولادة الجاهلية)، وفي الرواية الأخرى بسقط (الواو) من (وأرى)، وسقط (إلا) من قوله (ولا يكون ذلك إلا في ولادة الجاهلية). وبسطت له القول في ذلك وبينت عليه وجه كل

---

(١) أي: الغزالي صاحب (الوسيط).

(٢) النووي، المطبوع مع الوسيط في المذهب للغزالي ومجموعة أخرى (١/ ٨٠)، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم.

(٣) لأبي الوليد بن رشد الجد.

(٤) جمعُ قائف، ويطلق على من يتتبع الأثر، وعلى الذي يعرف النسب بفراسته ونظره إلى أعضاء المولود. [انظر: معجم لغة الفقهاء (٣٥٣)].

رواية منهما وما يستقيم به معناهما، فسر بذلك أثرًا جميلًا يبقى عليك ذكره، ويعود عليك ما بقيت الدنيا أجره. فقلت لهم: وأي المسائل هي المسائل المشكلات منها المفتقرة إلى الشرح والبيان، من الجليات غير المشكلات التي لا تفتقر إلى كلام ولا تحتاج إلى شرح وبيان؟! فقلّ مسألة منها وإن كانت جلية في ظاهرها، إلا وهي مفتقرة إلى التكلم على ما يخفى من باطنها». وذكر عزمه على المرور على كل مسائل (العتبية) بالبيان ورفع الإشكال[(١)].

ومن أمثلته:

جاء في «الدر المختار» في تعداد شروط إمام المسلمين الإمامة الكبرى: «ويشترط كونه مسلمًا حُرًّا ذكرًا عاقلًا بالغًا قادرًا، قرشيًّا، لا هاشميًّا علويًّا معصومًا»[(٢)]. نقد ابن عابدين الحنفي (١٢٥٢هـ) على قوله: «لا هاشميًّا علويًّا معصومًا» فقال: «وكان الأولى أن يكرر (لا) ليظهر أن كل واحد من هذه الثلاثة قول على حدة، فإن عبارته توهم أنها قول واحد ح»[(٣)].

فالعبارة: «لا هاشميًّا علويًّا معصومًا»، أوهمت وجود قول يقول باجتماع هذه الثلاثة في الإمام، وهو غير مُراد؛ بل المراد نفي اشتراط كل صفة من هذه الصفات؛ لأن كل صفة جاء اشتراطها عن جماعة، والمقصود نفي كل الأقوال، وهذا يستقيم لو قال: لا هاشميًّا ولا علويًّا ولا معصومًا.

وإنما كان سبب الإيهام في تصوّر الموضوع هو خلل في التركيب اللفظي له.

(١) انظر: البيان والتحصيل (١/ ٢٦، وما بعدها).

(٢) الدر المختار للحصكفي مع حاشيته رد المحتار لابن عابدين (٢/ ٢٨٠ ـ ٢٨٢).

(٣) الدر المختار للحصكفي مع حاشيته رد المحتار لابن عابدين (٢/ ٢٨٢).

المبحث الثالث

مستويات النقد الفقهي باعتبار وجوه الاجتهاد الكلية في بحث حكم المسألة الفقهية

وجوه الاجتهاد الكلية في بحث حكم المسألة الفقهية خمسة[1]: اجتهاد في دليلها، واجتهاد في تأويله، واجتهاد في الاستدلال به، واجتهاد في تعليله، واجتهاد في تنزيله، وكل وجه يمثل مرحلة يترتب عليها ما بعدها غالبًا.

وهذه المراحل تعتبر جِهات مُحتمِلة للخلل في الاجتهاد، فتتعرّض للنقد.

وفائدة هذا التقسيم المرحلي أن نقد مرحلة تتأثر به المرحلة بعدها غالبًا، وقد يكفي مؤنة نقدها. في هذا السياق قال صاحب «شرح التلقين» عند رده على الحنفية في قولهم بوجوب المضمضة والاستنشاق: «وقد تعلقوا بأحاديث لم يسلم لهم صحتها أيضًا، فلا وجه للاشتغال بتأويلها»[2]. فإنه أعرض عن النظر

---

(١) التقسيم مستوحى من تقسيم الشيخ د. عبد الله بن بيه، وأضفتُ له مرحلة الاجتهاد في الاستدلال بالدليل، وظهر لي حاجة المبحث لإضافته.
قال الشيخ: «ومن غير المجهول أن الخطأ يقع من ثلاث زوايا إذا صح التعبير: التأويل والتعليل والتنزيل. فتأويل الكلام يؤدي إلى تحريفه، وتعليله يؤدي إلى عدم فهم مراميه ومغازيه، وتنزيله يؤدي إلى تطبيق مختل؛ لأن تنزيل فتوى في زمنٍ ماضٍ على واقع يختلف عن ذلك الواقع زمانًا ومكانًا وحالًا ومآلًا وإنسانًا تنزيلٌ مخلٌ وغيرُ صائب»
انظر: الإسلام اليوم ـ نوافذ ـ الرئيسية ـ حوارات ـ فكرية ـ عبد الله بن بيه: مؤتمر «ماردين» تصحيح للأفكار في ضوء مقولات شيخ الإسلام.
على الرابط:
http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow09-130490. htm

(٢) المازري (٢١٢).

النقدي في مدى تطابق تأويل الحنفية لما تقتضيه ألفاظ أدلتهم، مكتفيًا بنقد المرحلة السابقة للاجتهاد في التأويل وهي مرحلة نقد الاجتهاد في الدليل.

وباعتبار هذا التقسيم المرحلي أناقش مستويات هذا المبحث على النحو التالي:

■ المستوى الأول: النقد الفقهي للاجتهاد في الدليل:

المقصود بالدليل هنا هو مطلق معتمَد الحكم، المدلول عليه بأنه «ما يُمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري»[(١)].

ويمكن تقسيم النقد الفقهي للاجتهاد في الدليل إلى **نوعين**:

١ ـ نقد الاجتهاد في الدليل الإجمالي.

٢ ـ نقد الاجتهاد في الدليل التفصيلي.

المسألة الأولى: نقد الاجتهاد في الدليل الإجمالي:

وموضوعه نقد اعتماد دليل كلي.

وفائدته هي أن نقد اعتماد الاستنباط من دليل كلي ينسحب على جزئيات الاستدلال به، وبالتالي يكفي مؤنة تتبع هذه الجزئيات.

وقد شهد الفقه انتقادات على الاجتهاد في الأدلة الإجمالية، بدءًا ببعض مباحث الإجماع، ونقاشات القياس بين الظاهرية وغيرهم، وكذا عمل أهل المدينة وما جرّ تحته من العمل القطري، والاستحسان، والاستصلاح... استفاضت النقاشات فيها في المصنفات الأصولية والفقهية.

ومن ناحية أخرى في هذا السياق نقد كثير من الفقهاء من اتخذ نصوص الأئمة دليلًا بمثابة النص الشرعي وهو يقدر على النظر، فسجلوا إنكارهم على هذه الطريقة.

من هؤلاء العز بن عبد السلام الشافعي (ت٦٦٠هـ) حيث قال: «ومن

---

(١) جمع الجوامع لابن السبكي، بشرح المحلي وحاشية العطار (١/١٦٧)، شرح الكوكب المنير، ابن النجار (١/٥٢).

العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مَأخذ إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مَدفعًا، وهو مع ذلك يقلّده فيه، ويترك من شهد الكتابُ والسُّنَّةُ والأقيسةُ الصحيحة لمذهبه؛ جمودًا على تقليد إمامه؛ بل يتحيَّل لدفع ظواهر الكتاب والسُّنَّة، ويتأولها بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالًا عن مقلّده»[1].

وقال «صاحب الفكر السامي»: «فصار «مختصر خليل» بوقتنا وعند أهل جيلنا المنحط قائمًا مقام الكتاب والسُّنَّة، مع أن الذي يفهم (خليلًا)[2] ويحصله ويقدر على أخذ الأحكام الصحيحة منه لا شك عندي لو توجه لكتاب الله وحديث رسول الله ﷺ وتمرن عليهما لكان قادرًا على أخذ الأحكام منهما»[3].

وقد صرّح فقهاءٌ باستهداف الاجتهاد في الأدلة بالنقد، ففي «التنقيح في شرح الوسيط» جاء من مقاصد تأليفه: «التاسع: بيان الأحاديث، صحيحها وحسنها، وضعيفها ومنكرها وشاذها وموضوعها ومقلوبها والمُصحَّف منها، والمُغيَّر لفظه،... والوسيط[4] مشتمل على هذا كله»[5].

ومن أمثلته:

رسالة الليث بن سعد (ت١٧٥هـ) إلى مالك، ومحصلها أن مالكًا أراد جمع الكلمة على عمل أهل المدينة وحديث أهل الحجاز لقوته، ونقدَ الليثُ هذا الرأي بأن ما عليه أهل كل بلد هو حجة له وأصل[6].

وهي رسالة مطوّلة ومما جاء فيها: «وأنه بلغك أني أفتي بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندكم، وإني يحق علي الخوف على نفسي لاعتماد من قِبَلي على ما أفتيتُهم به»، وذكر له أن أصحاب رسول الله ﷺ انتشروا في

---

(١) قواعد الأحكام (٢/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥). وكرر نقد ذلك في موضع آخر، انظر: (١/ ٢٧٧)، منه، عند قوله: «فما أفسد أحوال طلاب العلم إلا...».

(٢) يعني مُختصر خليل.

(٣) محمد الحجوي الثعالبي (٤/ ٢٤٧).

(٤) للغزالي.

(٥) النووي (١/ ٧٩). المطبوع مع الوسيط ومجموعة.

(٦) بتصرف من الفكر السامي (٢/ ١٥٤).

البلاد، وأفتوا فيها، واختلفوا في الفتيا، ولم يُنكر عليهم الخلفاء يومئذ: أبو بكر وعمر وعثمان ﷺ، وقال: «فلا نراه يجوز للأجناد المسلمين أن يُحدثوا اليوم أمرًا لم يعمل به سلفهم من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين لهم حين ذهب العلماء وبقي منهم من لا يُشبه من مضى» وذكر له مسائل عمل بها الصحابة على غير المُفتى به في المدينة[1].

تحليله:

الدليل الكلي محل النقد هنا هو عمل أهل المدينة، حيث ينقد الليث مالكًا في اعتماده المطلق، بجعله دليلًا مطلقًا على أهل المدينة وغيرهم من دون تفصيل.

المسألة الثانية: نقد الاجتهاد في الدليل التفصيلي:

وموضوعه: نقد اعتماد دليل جزئي.

فجنس الدليل هنا مُسلَّمٌ اعتباره من الطرفين، أو على تقدير التسليم به. واعتماد دليل جزئي قد يعتريه خللٌ يرجع إلى ذات الدليل أو إلى حكايته.

ومن أمثلته:

جاء في «الهداية»: «والشهادة في الحدود يخير فيها الشاهد بين الستر والإظهار؛ لأنه بين حسبتين: إقامة الحد، والتوقي عن الهتك. والستر أفضل لقوله ﷺ للذي شهد عنده: **«لو سترته بثوبك لكان خيرًا لك»**[2][3].

---

(١) انظر الرسالة بتمامها مع رد الإمام مالك عليها في: كتاب المعرفة والتاريخ، يعقوب بن سفيان البسوي (١/ ٦٨٧ ـ ٦٩٧).

(٢) رواه أبو داود بسنده أَنَّ مَاعِزًا، أَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَأَقَرَّ عِنْدَهُ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ، فَأَمَرَ بِرَجْمِهِ، وَقَالَ لِهَزَّالٍ: **«لَوْ سَتَرْتَهُ بِثَوْبِكَ كَانَ خَيْرًا لَكَ»**. [(٥/ ٧٣)، كتاب أول كتاب الحدود، باب الستر على أهل الحدود، رقم (٤٣٧٧)].

وروي أَنْ هَزَّالًا أَمَرَ مَاعِزًا أَنْ يَأْتِيَ النَّبِيَّ؟ فَيُخْبِرَهُ. [(٥/ ٧٣)، كتاب أول كتاب الحدود، باب الستر على أهل الحدود، رقم (٤٣٧٨)].

ورُوي الحديث بعدة طرق منها ما عند النسائي في السنن الكبرى (٦/ ٤٦٢)، كتاب الرجم، باب الستر على الزاني، رقم (٧٢٣٦). وعبد الرزاق في مصنفه (٧/ ٣٢٣)، كتاب الطلاق، باب الرجم والإحصان، رقم (١٣٣٤٢)، وأحمد في مسنده (٣٦/ ٢١٤)، رقم (٢١٨٩٠).

(٣) الهداية شرح بداية المبتدي للمرغيناني مع فتح القدير وَالعناية شرح الهداية وَحاشية جلبي (٨/ ١٢١ ـ ١٢٢).

قال العيني ناقدًا اعتماد الحديث المذكور: «الذي قال له النبي ﷺ هذا القول لم يشهد عنده بشيء، ولكنه حمل ماعزًا إلى أن اعترف عند النبي ﷺ بالزنا». مُستشهدًا بسياق القصة الدالة على ذلك كما هو الوارد في الأحاديث(١).

تحليله:

نقد العيني اعتماد هذا الدليل في مسألة تخيير الشاهد على حدٍّ بين إظهار شهادته وبين سترها، ذلك أن الأمر بالستر في الحديث لم يتوجه إلى شاهد! فلا دليل فيه على المسألة.

■ المستوى الثاني: النقد الفقهي للاجتهاد في التأويل:

والمقصود بالتأويل هنا مطلق تفسير النص، فهو «تَفْسِيرُ الْكَلَامِ وَبَيَانُ مَعْنَاهُ سَوَاءٌ وَافَقَ ظَاهِرَهُ أَوْ خَالَفَهُ»(٢). والنص يدخل فيه نص الكتاب ونص السُّنَّة، ونص فقيه (مستدل بقوله أو مُنتقَد).

وهذا المستوى يُمكن تقسيمه إلى **قسمين**:

١ ـ النقد الكلي للاجتهاد في التأويل.

٢ ـ النقد الجزئي للاجتهاد في التأويل.

المسألة الأولى: النقد الكلي للاجتهاد في التأويل:

وهو نقد لسلوك طريقة كلية في تفسير نص.

وهذا المستوى يثبّت القواعد العامة لتفسير النص، واستصحابها عند النظر في جزئيات النصوص.

ومن أمثلته:

جاء في «المؤمَّل»: «فإذا ظهر هذا وتقرر تبين أن التعصب لمذهب الإمام المقلَّد ليس هو باتباع أقواله كلها كيفما كانت؛ بل بالجمع بينها وبين ما ثبت

---

(١) البناية، العيني (٨/ ١٢٢).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٢٨٨).

من الأخبار والآثار، ويكون الخبر هو المتَّبع، ويؤوَّل كلام ذلك الإمام تنزيلًا له على الخبر، والأمر عند المقلدين أو أكثرهم بخلاف هذا، إنما هم يؤولون الخبر تنزيلًا له على نص إمامهم»[1].

فالطريقة الكلية المنتقدَة هنا هي تأويل نصوص الشريعة على حسب كلام الفقيه؛ لتوافق كلامه. والطريقة الصحيحة هي عكس هذا.

المسألة الثانية: النقد الجزئي للاجتهاد في التأويل:

وهو نقد تفسير نص جزئي.

والنص ـ كما سبق ـ يدخل فيه نص القرآن، ونص السُّنَّة، ونص الفقيه، وأُمثِّل لكل واحد منها بمثال.

أوّلًا: مثال النقد الجزئي للاجتهاد في تأويل نص من القرآن.

قال عدي بن حاتم رضي الله عنه: «لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] عَمَدْتُ إِلَى عِقَالٍ[2] أَسْوَدَ وَإِلَى عِقَالٍ أَبْيَضَ، فَجَعَلْتُهُمَا تَحْتَ وِسَادَتِي، فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ فِي اللَّيْلِ، فَلَا يَسْتَبِينُ لِي، فَغَدَوْتُ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَذَكَرْتُ لَهُ ذَلِكَ، فَقَالَ: **إِنَّمَا ذَلِكَ سَوَادُ اللَّيْلِ وَبَيَاضُ النَّهَارِ**»[3].

تحليله:

أخطأ عدي رضي الله عنه في فهم النص الدال على الحكم الفقهي، مما أدى إلى استنباط وتطبيق خاطئين للحكم الفقهي، حيث حمل لفظَ ﴿ٱلْخَيْطُ﴾ في الآية على حقيقته اللغوية؛ لأنها المتبادرة إلى الذهن، كما تبادر نفس هذا الفهم إلى بعض الصحابة ـ قبله ـ عندما نزلت الآية قبل نزول ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[4]، وأما

---

(١) (١٢٧).

(٢) بكسر المهملة؛ أي: حبل». [فتح الباري (٤/١٣٣)].

(٣) رواه البخاري في صحيحه (٣/٢٨)، كتاب الصوم، باب قَوْل اللهِ تَعَالَى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] رقم (١٩١٦).

(٤) وهي قصة غير قصة عدي رضي الله عنه، كما رجح ذلك ابن حجر وهي القصة التي رواها سهل بن سعد رضي الله عنه قال: «أُنْزِلَتْ ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ وَلَمْ يَنْزِلْ (مِنَ الفَجْر) فَكَانَ =

عدي رضي الله عنه فإنه حمل ﴿مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾ على السببية؛ يعني: «من أجل الفجر»[1]، فيكون سبب تبيُّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود ـ على فهمه ـ هو طلوع ضوء الفجر، ولم يكن معروفًا في لغته إطلاق الخيط الأبيض والخيط الأسود على بياض النهار وسواد الليل، أو أنه نسي ﴿مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾، فلم يعمل بمدلولها[2].

فنقد النبي ﷺ فهمه، ببيان مدلول اللفظ المراد وهو أنه ليس على الحقيقة اللغوية؛ بل هو على استعمال عُرفي في الاستعارة عند بعض العرب[3] بقرينة دالة عليه وهي ﴿مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾.

ثانيًا: مثال النقد الجزئي للاجتهاد في تأويل نص من السُّنَّة:

«يُخبر أبو صالح الزيات (ت١٠١هـ) أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ رضي الله عنه يَقُولُ: الدِّينَارُ بِالدِّينَارِ، وَالدِّرْهَمُ بِالدِّرْهَمِ. فَقُلْتُ لَهُ: فَإِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ لَا يَقُولُهُ. فَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ: سَأَلْتُهُ، فَقُلْتُ: سَمِعْتَهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ وَجَدْتَهُ فِي كِتَابِ اللهِ ﷻ قَالَ: كُلَّ ذَلِكَ لَا أَقُولُ، وَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِرَسُولِ اللهِ ﷺ مِنِّي، وَلَكِنْ أَخْبَرَنِي أُسَامَةُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «**لَا رِبًا إِلَّا فِي النَّسِيئَةِ**»[4].

تحليله:

فسر ابن عباس رضي الله عنهما الحصر على ظاهره في الحديث: «**لَا رِبًا إِلَّا فِي النَّسِيئَةِ**» فعمم الحكم على كل ربويَّين، مختلفين كانا أو متماثلين؛ أنه لا

= رِجَالٌ إِذَا أَرَادُوا الصَّوْمَ رَبَطَ أَحَدُهُمْ فِي رِجْلِهِ الْخَيْطَ الْأَبْيَضَ وَالْخَيْطَ الْأَسْوَدَ وَلَمْ يَزَلْ يَأْكُلُ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُ رُؤْيَتُهُمَا فَأَنْزَلَ اللهُ بَعْدُ (مِنَ الفَجْرِ) فَعَلِمُوا أَنَّهُ إِنَّمَا يَعْنِي اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ» [انظر ترجيح ابن حجر في: فتح الباري (٦/ ١٦٣). وحديث سهل في: صحيح البخاري (٣/ ٢٨)، كتاب الصوم، باب قَوْل اللهِ تَعَالَى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البقرة: ١٨٧]، رقم (١٩١٧). وبنحوه عند مسلم في: صحيحه (٤٨٦)، كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر وأن له الأكل وغيره حتى يطلع الفجر وبيان صفة الفجر الذي تتعلق به الأحكام من الدخول في الصوم ودخول وقت صلاة الصبح وغير ذلك، رقم (٣٤ ـ ١٠٩١، ٣٥ ـ ١٠٩١)].

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم، أبو العباس القرطبي (٣/ ١٤٧).

(٢) انظر: فتح الباري (٦/ ١٦٣).

(٣) قال ابن حجر: «وَهَذِهِ الِاسْتِعَارَةُ مَعْرُوفَةٌ عِنْدَ بَعْضِ الْعَرَبِ». [فتح الباري (٦/ ١٦٣)].

(٤) رواه البخاري (٣/ ٧٤)، كتاب البيوع، باب بَيْعِ الدِّينَارِ بِالدِّينَارِ نَسَاءً، رقم (٢١٧٨، ٢١٧٩).

يحصل الربا بينها بالتفاضل إلا عند عدم التقابض في مجلس العقد. ولكن أبا سعيد رضي الله عنه نقد تفسيره وبلَّغه نصًّا به يتأَوّل الحصر الظاهر إلى مفهوم آخر، وهو ما ذكره العلماء ـ بعدُ ـ من وجوه للجمع بين النصين، من أن حديث أسامة رضي الله عنه هو في الربويين المختلفين، أو أن النفي في الحديث هو نفي الأغلظ والشديد، وليس نفي ذات الربا[1]، فيكون للحديث محمل خاص خفي على ابن عباس رضي الله عنهما.

ثالثًا: مثال النقد الجزئي للاجتهاد في تأويل نص فقيه:

قرر في «المجموع» أن لبعض الشافعية وجهًا في نية الصلاة وهو: أن ينوي بالقلب ويتلفظ باللسان، وقال: «وقال صاحب «الحاوي» هو قول أبي عبد الله الزبيري الشافعي (ت ٣١٧هـ) أنه لا يجزئه حتى يجمع بين نية القلب وتلفظ اللسان؛ لأن الشافعي رحمه الله قال في الحج: إذا نوى حجًّا أو عمرة أجزأ وإن لم يتلفظ، وليس كالصلاة لا تصح إلا بالنطق. قال أصحابنا: غلط هذا القائل، وليس مراد الشافعي بالنطق في الصلاة هذا بل مراده التكبير، ولو تلفظ بلسانه ولم ينو بقلبه لم تنعقد صلاته بالإجماع فيه. كذا نقل أصحابنا بالإجماع فيه»[2].

تحليله:

وقع الخطأ في تأويل لفظ (النطق) في قول الشافعي، حيث فُسر بأنه النطق بالنية، ولكن نُقِد هذا التأويل بأن المراد به التكبير.

■ المستوى الثالث: النقد الفقهي للاجتهاد في الاستدلال:

المقصود بالاستدلال هنا: وجه استثمار الدليل في الدلالة على الحكم.

وموضوعه: طريقة استثمار الدليل للدلالة على الحكم.

---

(١) انظر: فتح الباري (٧/٦).

(٢) النووي (٣/١٦٩).

فالدليل هنا مُسلَّمٌ به أو على تقدير التسليم به، والنقد متوجه إلى كيفية استثماره للدلالة على الحكم.

ويُمكن تقسيم هذا النوع إلى **قسمين**:

١ ـ النقد الإجمالي للاجتهاد في الاستدلال.

٢ ـ النقد التفصيلي للاجتهاد في الاستدلال.

المسألة الأولى: النقد الإجمالي للاجتهاد في الاستدلال:

وهو نقد سلوك طريقة كلية لاستثمار دليل.

ومن أمثلته:

قال صاحب «الفكر السامي» في كيفية استثمار دليل عمل أهل المدينة لدى بعض متأخري المالكية: «وهذا سلاح استعمله متأخرو المالكية، مهما لم يجدوا في الحديث مطعنًا ادّعَوا العمل، ولا ينبغي ذلك لهم في دين الله، فإن مالكًا ليس بمعصوم من الخطأ، ولا «المدونة» بمصحف منزّل، وكم من حديث لم يعرفه مالك وصح عند غيره، والإنصاف في دين الله أسلم من الاعتساف، ولو كان في ذلك[1]. عمل متقرّر لنص عليه في «الموطأ» كعادته. فالعمل إذا نص عليه في «الموطأ» أو «المدونة» أو نحوهما من الكتب الثابتة فعمل مقبول، يستدل به المالكي بملء شدقيه، أما مجرد مخالفة مالك في «المدونة» أو غيرها للحديث، فلا دليل فيه على العمل أصلًا؛ بل هي دعوى، وإلى الله المشتكى»[2].

تحليله:

فصاحب «الفكر السامي» ينقد طريقةَ استثمار بعض متأخري المالكية لدليل عمل أهل المدينة بحيث صار إلى الدعوى أمام ثبوت الأحاديث بغير ما هم عليه.

---

(١) يشير إلى سدل اليدين في الصلاة.

(٢) (١٦٩/٢).

المسألة الثانية: النقد التفصيلي للاجتهاد في الاستدلال:

وهو نقد كيفية استثمار دليل جزئي.

ومن أمثلته:

حكى المازري المالكي (ت٥٣٦هـ) أن بعض أهل العلم[1] يرى مشروعية استسقاء المخصبين للمجدبين، مستدلين بأدلة، وهي: قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢]، وحديث: «**من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل**»[2]، وحديث: «**دعوة المسلم لأخيه بظهر الغيب مستجابة**»[3].

قال ـ ناقدًا هذا الاستدلال ـ: «وفي استسقاء المخصبين للمجدبين عندي نظر، والظواهر التي ذكروها لا تتضمن إقامة صلاة الاستسقاء ليسقى قوم آخرون غير المصلين، وإنما تحمل الظواهر على الدعاء لهم والرغبة إلى الله سبحانه في رفع اللأواء عن سائر المسلمين، ولا شك أن دعاء المخصبين للمجدبين مندوب إليه، وأما إقامة سنة صلاة الاستسقاء في مثل هذا فلم يقم عليه دليل»[4].

تحليله:

فهنا نقد استدلالهم بأنه استدلال بالعام، والعام لا إشعار له بأخص معين[5].

---

(١) هكذا حكاه ولم ينسبه.

(٢) رواه مسلم في صحيحه (١٠٤٨)، كتاب السلام، باب استحباب الرقية من العين والنملة والحمّة والنظرة، رقم (٦١ ـ ٢١٩٩، ٦٢ ـ ٢١٩٩).

(٣) رواه مسلم في صحيحه (١٢٥٤)، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الدعاء للمسلمين بظهر الغيب، رقم (٨٨ ـ ٢٧٣٣).

(٤) شرح التلقين (ص١١٠٣).

(٥) يُراجع في تفصيل قاعدة الأعم لا يُشعر بأخص معين: الفروق للقرافي مع تعليق ابن الشاط عليه (٢/ ٢٣).

■ المستوى الرابع: النقد الفقهي للاجتهاد في التعليل:

والمقصود بالتعليل: ما يشمل التعليل الكلي الذي هو الحِكَم والمقاصد، والتعليل الجزئي الذي هو علة القياس[1] والنقد الفقهي هنا هو نقد تعليل الحكم الفقهي بعلة كلية أو علة جزئية، وعليه فهذا المستوى على نوعين:

١ ـ نقد الاجتهاد في التعليل الكلي.

٢ ـ نقد الاجتهاد في التعليل الجزئي.

المسألة الأولى: نقد الاجتهاد في التعليل الكلي.

وموضوعه: تعليل حكم فقهي بمقصد أو حكمة.

ومن أمثلته:

قال ابن القيم: «وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية ـ قدس الله روحه ونور ضريحه ـ يقول: مررت أنا وبعضُ أصحابي في زمن التتار بقوم منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرتُ عليه، وقلت له: إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدَعْهُم»[2].

تحليل الاستدراك:

فنقد ابن تيمية إنكار أصحابه على ثلة من التتار رأَوهم يفعلون أمرًا محرّمًا ورأوا أن السكوت عن إنكار فعلهم تقصير في مقصد الدعوة إلى شعائر الإسلام ومنها تحريم الخمر، فنبههم إلى الملحظ الأعم والمقصد الكلي للحالة الحاضرة أمامهم لقوم مجرمين حالهم في سكرهم آمَنُ من صحوهم،

---

(١) يطلق الأصوليون لفظ (التعليل) على العلة الجزئية التي هي العلة في باب القياس، وعلى العلة الكلية التي هي المقاصد. والإطلاق الأول يكثر في مباحث القياس، والإطلاق الثاني يكثر في مباحث تعليل أفعال الله وأحكامه.

(٢) إعلام الموقعين (٢/ ١٥).

ولا يُرتجى من إنكار حالهم الحاضرة أن يخلُف فعلَهم إلا ما هو شرٌّ منه، وهو ضياع مقصد كلي يتمثل في حفظ النفوس والأموال، علاوة على أنهم في غير حال سكرهم لا يذكرون الله ولا يصلون.

المسألة الثانية: نقد الاجتهاد في التعليل الجزئي:

وموضوعه: تعليل حكم فقهي بعلة قياسية.

ومن أمثلته:

حكى صاحب «شرح التلقين» تعليل الإمام أحمد لفرضية صلاة العيدين على الكفاية فقال: «وأما ابن حنبل فإنه يحتج بأنها صلاة يتكرر فيها التكبير في حال القيام، فكانت من فروض الكفايات، كصلاة الجنازة(١)... وإن قلنا: إن صلاة الجنازة فرض على الكفاية فليس تكرر التكبير علة في الفرضية فيقاس عليها، وإن نحا به ناحية الشبه... فإنا إن سلمنا قياس الشبه قابلناه بشبه آخر وهو ما قدمناه من أنها صلاة لا يؤذّن لها ولا يُقام على نحو ما ذكرناه في قياسنا من شبهها بالنوافل؛ بل شبهنا أحق، ويكاد يكون فيه تلويح مقصودنا؛ لأن الأذان دعاء الجماعة إلى الصلاة، والدعاء إلى الصلاة واقتضاء فعلها أشعر بالوجوب من ترك الأذان والإقامة»(٢).

تحليله:

نقد صاحب «شرح التلقين» التعليل المنسوب إلى الإمام أحمد الذي عُلّل به فرضية صلاة العيدين على الكفاية ـ وهو تكرير التكبير ـ بأنه وصف غير صالح للعلِّية، فبالتالي يسقط القول بالفرضية. وأن التعليل الصالح للعلية هو

---

(١) لم أجد فيما اطلعتُ عليه في المراجع الحنبلية أنهم يعللون بهذا، ولا أن الإمام أحمد علل به. انظر: المبدع شرح المقنع، ابن مفلح (٢/ ١٨٠ ـ ١٨١)، وشرح منتهى الإرادات، البهوتي (٢/ ٣٦)، وكشاف القناع، البهوتي (٢/ ٩٠). بل جاء في (المغني) تعليل عدم التعيين في الفرضية بأنها لا يشرع لها أذان كصلاة الجنازة. [انظر: (٣/ ٢٥٤)، منه].

(٢) (١٠٥٧).

عدم مشروعية الأذان والإقامة لصلاة العيدين، مما ينبني عليه القول بالندب؛ لأن مشروعية الأذان والإقامة أشعر بالوجوب من تركهما.

■ المستوى الخامس: النقد الفقهي للاجتهاد في التنزيل:

والمقصود بالتنزيل هنا هو تحقيق المناط، الذي هو تطبيق كليات الأحكام على جزئيات الحوادث[1].

وموضوعه: تعيين محل الحكم الفقهي.

فقد يَسْلم الدليل والاستدلال به وتأويله وتعليله، ولكن يبقى كل ذلك معلّقًا حتى يجد واقعًا مناسبًا له من حيث الزمان والمكان والإنسان.

ونقدُ تنزيل الأحكام على غير واقعها عمل عظيم، يُذب به عن الشريعة ما توصف به من الجمود والتأخر، ويُوقف به تعطيل الشريعة عن مقاصدها في مصالح العباد.

جاء في «إعلام الموقعين» في شأن تغير الفتوى بالواقع: «هذا فصل عظيم النفع جدًّا، وقع بسبب الجهل به غلطٌ عظيمٌ على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به»[2].

وفي «الفروق» توجيهٌ إلى النظر في محل الحكم قبل تنزيله: «وَلَا تَجْمُدْ عَلَى الْمَسْطُورِ فِي الْكُتُبِ طُولَ عُمْرِكَ؛ بل إذَا جَاءَكَ رَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ إقْلِيمِك يَسْتَفْتِيك لَا تجرِه عَلَى عُرْفِ بَلَدِك، وَاسْأَلْهُ عَنْ عُرْفِ بَلَدِهِ، وأجره عَلَيْهِ، وَأَفْتِهِ بِهِ دُونَ عُرْفِ بَلَدِك وَالْمُقَرَّرِ فِي كُتُبِك، فَهَذَا هُوَ الْحَقُّ الْوَاضِحُ، وَالْجُمُودُ عَلَى الْمَنْقُولَاتِ أَبَدًا ضَلَالٌ فِي الدِّينِ وَجَهْلٌ بِمَقَاصِدِ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ وَالسَّلَفِ الْمَاضِينَ»[3].

---

(١) وهو غير تحقيق مناط العلة، بل هو ما عبّر الشاطبي عن الاجتهاد فيه بقوله: «أن يثبت الحكم بمُدركه، لكن يبقى النظر في تعيين محله». [الموافقات (٤/ ٤٦٤)].

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن قيم الجوزية (٢/ ١٣).

(٣) القرافي، مع إدرار الشروق وتهذيب الفروق (١/ ٣٢٢).

ويؤكد السعدي على خطر الاجتهاد في التنزيل قائلًا: «من أراد الحكم على شيء من الجزئيات فعليه أن يبين دخولها في الأحكام الكلية، وهذا أصل كبير نافع، من أحْكَمَه علمًا وعملًا نجح، ومن لم يحكمه غلط غلطًا كبيرًا أو صغيرًا بحسب ما حكم به من الجزئيات، وجميع الحوادث وجميع أفعال المكلفين داخلة تحت هذا الأصل»[1].

ويُمكن حصر نواحي محل الحكم في ثلاثة: المكان، الزمان، الإنسان، وهي موضع فحص الفقيه الناقد على التنزيل، وعليه فالكلام هنا على **ثلاث مسائل**:

المسألة الأولى: نقد الاجتهاد في التنزيل باعتبار المكان:

وموضوعه: تعيين محل الحكم باعتبار مكانه.

من أمثلته:

قال صاحب «الفكر السامي» في ترجمة والده الحجوي المالكي (ت١٣٢٨هـ): «ذاكرته يومًا فيما يقوله بعض المالكية في حكم التجارة بأرض الحرب، حيث كان هو يتجر في أوروبا. فقال لي: لا تكن جامدًا على قول الفروعيين، فإن التجارة المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ [الجمعة: ١١]، كانت بالشام، وهي أرض حرب إذ ذاك، وأقرهم عليها القرآن والنبي ﷺ. وقد اتجر ﷺ بها قبل البعثة بنفسه الكريمة، وهو معصوم من المحرم، ومن كل ما يقدح في العدالة قبل البعثة وبعدها، على أن أوروبا لم تبق دار حرب؛ بل هي الآن دار سلام منذ سلم المغرب أصطلوه[2]، وعقد معها المعاهدات، وتحقق أمن المسلم فيها على دينه وماله وعرضه، وقد أذن الإمام في التجارة بها، وأطال رحمه الله بأدلة، لصراحة حكم الجواز باذلة»[3].

---

(١) مجموع الفوائد واقتناص الأوابد، عبد الرحمٰن السعدي (ص١٠٩).

(٢) هكذا في النسخة التي عندي، ولعلها أصطوله.

(٣) (٤/ ١٥٠).

تحليله:

فنقد الحجوي رأي من يرى منع التجارة في أوروبا ـ على تقدير التسليم بقول بعض المالكية بمنع التجارة في دور الحرب ـ ذلك أن أوروبا في زمنه دار سلام، فهي مكان لا يصلح لتنزيل الحكم عليه.

المسألة الثانية: نقد الاجتهاد في التنزيل باعتبار الزمان:

وموضوعه: تعيين محل الحكم باعتبار زمانه.

ومن أمثلته:

بعد أن قسّم العيني الطوائف التي حاربها أبو بكر رضي الله عنه عند توليه الخلافة، ذكر منها طائفة ووصفها بقوله: «والصنف الآخر هم الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة، فأقروا بالصلاة وأنكروا فرض الزكاة ووجوب أدائها إلى الإمام، وهؤلاء على الحقيقة أهل بغي»[١] ثم أورد استشكالًا أُورِدَ على هذا الوصف وهو: «لو كان منكر الزكاة باغيًا لا كافرًا لكان في زماننا أيضًا كذلك، لكنه كافر بالإجماع»[٢]. قال ناقدًا عليه: «وأجيب بالفرق وهو أنهم عُذروا فيما جرى منهم؛ لقرب العهد بزمان الشريعة الذي كان يقع فيه تبديل الأحكام، ولوقوع الفترة بموت رسول الله ﷺ وكان القوم جهّالًا بأمور الدين، قد أضلتهم الشبهة، أما اليوم فقد شاع أمر الدين واستفاض العلم بوجوب الزكاة، حتى عرفه الخاص والعام، فلا يعذر أحد بتأويله وكان سبيلها سبيل الصلوات الخمس ونحوها»[٣].

تحليله:

الزمن الأول: هو الزمن المُباشر بعد موت النبي ﷺ في خلافة أبي بكر رضي الله عنه.

ـ **الحكم الأول**: هو الحكم بالبغي على من فرّق بين فرضي الصلاة والزكاة، وعدم الحكم بكفرهم.

---

(١) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، محمود بن أحمد العيني (٨/ ٣٥٢).
(٢) السابق (٨/ ٣٥٥).
(٣) السابق (٨/ ٣٥٦).

الزمن الثاني: هو زمان شيوع الدين واستفاضة العلم بفرائضه التي منها وجوب الزكاة، حتى عرفه الخاص والعام.

ـ **الحكم الثاني**: هو الحكم بكفر مُنكر وجوب الزكاة بالإجماع.

فلما أراد المُستشكل إنزال حكم الزمن الثاني على الزمن الأول، نُقد بإبراز عنصر مُعطيات الزمن، حيث تختلف؛ لما في الزمان الأول من احتمالات ـ من جهلٍ وتأويلٍ ـ تصرف الحكم بالكفر على الفاعل، أما في الزمان الثاني فقد انتفت هذه الاحتمالات فيثبت الحكم؛ فالفرق بين الزمانين أحدث فرقًا في الحكم على مُنكر الزكاة.

المسألة الثالثة: نقد الاجتهاد في التنزيل باعتبار الإنسان:

وموضوعه: تعيين محل الحكم باعتبار الشخص المنزل عليه.

ومن أمثلته:

في «الموطأ»: «أَنَّ رَقِيقًا لِحَاطِبٍ سَرَقُوا نَاقَةً لِرَجُلٍ مِنْ مُزَيْنَةَ[1] فَانْتَحَرُوهَا، فَرُفِعَ ذَلِكَ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، فَأَمَرَ عُمَرُ كَثِيرَ بْنَ الصَّلْتِ أَنْ يَقْطَعَ أَيْدِيَهُمْ، ثُمَّ قَالَ عُمَرُ: أَرَاكَ تُجِيعُهُمْ. ثُمَّ قَالَ عُمَرُ: وَاللهِ لَأُغَرِّمَنَّكَ غُرْمًا يَشُقُّ عَلَيْكَ. ثُمَّ قَالَ لِلْمُزَنِيِّ: كَمْ ثَمَنُ نَاقَتِكَ؟ فَقَالَ الْمُزَنِيُّ: قَدْ كُنْتُ وَاللهِ أَمْنَعُهَا مِنْ أَرْبَعِ مِائَةِ دِرْهَمٍ. فَقَالَ عُمَرُ: أَعْطِهِ ثَمَانَ مِائَةِ دِرْهَمٍ»[2].

تحليله:

حدُّ السارق قطع اليد بشروطه، وهذا هو الحكم المتبادر عند ثبوت السرقة، لكن عند تنزيل هذا الحكم على العبيد هنا نقد عمر رضي الله عنه رأي نفسه في حكمه على العبيد بالقطع في بدء الأمر، لمراعاته اللاحقة لعناصر مؤثرة في الحكم باعتبار الشخص المنزل عليه، وهو إجاعةُ السيد رقيقَه المُلجئةُ إلى السرقة، فتغير الحكم لذلك.

(١) «بطن من مضر، من العدنانية». [معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، عمر رضا كحّالة (٣/ ١٠٨٣)].

(٢) الموطأ برواياته الثمانية، الإمام مالك، تحقيق: الهلالي (٣/ ٥٧٩)، كتاب الأقضية، باب القضاء في الضواري والحريسة، رقم (١٥٦٦).

المبحث الرابع

مستويات النقد الفقهي باعتبار جنس المتعلَّق (= محل النقد)

وبالتأمل في جملة من تصرفات الفقهاء في النقد الفقهي - مع الاعتبار المنطقي في التقسيم - يُمكن حصر مُتعلّقات هذا الاعتبار في **جنسين**:

١ - مُتعلّق إدراكي.

٢ - مُتعلّق فعلي.

فالبحث فيها على **مستويين**:

■ المستوى الأول: النقد الفقهي للمُدركات:

إن الناظر في المعاني لا يخلو حاله من **ثلاث حالات**:

○ أن يقع في ذهنه مجرد معنى مفرد دون الحكم عليه بشيء، وهذا هو التصور.

○ أن يحكم على ذلك المعنى المفرد بحكم، وهذا هو التصديق.

○ أن يستثمر العلاقة بين التصور والتصديق لتعديتها إلى قضايا أخرى، وهذا هو المعقول[1].

---

(١) انظر في تعريف التصورات والتصديقات: شرح السلم المرونق، القويسي (١٠ - ١١). وضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي، عبد الرحمٰن حسن حبنكة الميداني (١٨).

ومعقول المعنى هو: «ما يمكن أن يعقل معناه من الأحكام، فيكون قابلًا للقياس عليه، ويُقال: لا تعدية بدون معقولية». [معجم مصطلحات أصول الفقه، د. قطب مصطفى سانو (٤٢٢). وانظر: المستصفى، الغزالي (١/ ١٧). ونفائس الأصول (٢/ ٦٦٠)].

وهذه التعدية قد تكون لعلة جزئية أو لعلة كلية. [انظر كلام ابن عاشور في أن أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية: مقاصد الشريعة الإسلامية (١٠٤)].

وكل هذه الحالات قد طالها النقد الفقهي، وأناقش ذلك في المسائل التالية:

المسألة الأولى: النقد الفقهي للتصورات:

والمقصود بالتصورات هنا بابها، وليس المقصود ذات التصور دون التصوير، فيدخل في هذا النوع التصوُّر الذي هو عملية إنشاء الصورة، كما يدخل التصوير الذي هو أداءٌ لناتج التصوّر.

والتصورات هي مقدمات الأحكام، فصحة التصوُّر مؤثر في صحة الحكم.

وتمظهر هذا المستوى في مظاهر، تحصّل لي منها: الحدود، وتحديد أركان المُعرَّفات، وتصوير موضوع المسألة الفقهية ـ وهو محل الحكم فيها ـ، وتأويل النصوص.

فمن نقد الحدود:

جاء في «تنوير الأبصار مع شرحه الدر» في تعريف العارية: «وشرعًا: (تمليك المنافع مجانًا)»[1]. قال ابن عابدين: «قوله: (تمليك) فيه رد على الكرخي (ت٣٤٠هـ) القائل بأنها إباحة وليست بتمليك، . . . بحر»[2].

ومن نقد أركان المعرَّفات:

جاء في «شرح فتح القدير» في ماهية التيمم: «ثم قولهم ضربتان يفيد أن الضرب ركن ومقتضاه أنه لو ضرب يديه فقبل أن يمسح أحدث لا يجوز المسح بتلك الضربة؛ لأنها ركن، فصار كما لو أحدث في الوضوء بعد غسل الأعضاء. . . والذي يقتضيه النظر عدم اعتبار ضربة الأرض من مسمى التيمم شرعًا فإن المأمور به المسح ليس غير، في الكتاب قال تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ. . .﴾ [النساء: ٤٣، والمائدة: ٦]»[3].

---

(١) تنوير الأبصار وجامع البحار لمحمد بن عبد الله الخطيب الغزي المطبوع مع شرحه الدر المختار شرح تنوير الأبصار لمحمد بن علي بن محمد الحصكفي ورد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار لمحمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الشهير بابن عابدين (٨/ ٤٧٤).

(٢) انظر: رد المحتار (٨/ ٤٧٤).

(٣) ابن الهمام مع العناية للبابرتي وحاشية جلبي (١/ ١٣٠).

وأما نقد تصوير موضوع القضية الفقهية، ونقد تأويل النصوص قد تمت مناقشتهما في المبحثين السابقين.

المسألة الثانية: النقد الفقهي للتصديقات:

- **ومن مظاهر هذا النقد:**

نقد نسبة الأقوال والآراء والأشخاص ويشمل هذا المظهر جميع مُتعلّقات نسبة الأقوال والآراء، سواء كانت نسبة إلى فقيه، أو مذهب، أو معتمد فيه، أو راجح فيه، أو مشهور فيه، أو وجه فيه...، كما يشمل جميع متعلقات نسبة الأشخاص، كنسبتهم إلى مذهب، أو مرتبة علمية.

وقد صرّح الفقهاء باستهداف هذا النوع من النقد الفقهي.

جاء في «التنقيح في شرح الوسيط»: «والمقصود بيان اثني عشر نوعًا... الرابع: إطلاقُه[1] قولين مكان وجهين وعكسه، وهذا كثير جدًّا»[2].

وجاء في «الإنصاف»: «وتارة يحكي[3] الخلاف وجهين، وهما روايتان»[4]. وفي موضع آخر قال: «وتارة يقطع بحكم مسألة، وقد يزيد فيها فيقول: «بلا خلاف في المذهب»... أو يقول: «وجهًا واحدًا. أو رواية واحدة» وهو كثير في كلامه، ويكون في الغالب فيها خلافٌ»[5].

وفي «تصحيح الفروع»: «واعلم أن المصنف أيضًا تارة يطلق الخلاف في موضع، ويقدّم حكمًا في موضع آخر[6] في تلك المسألة بعينها»[7].

بل إن هذا النوع كان دافعًا لتخصيص مؤلفات فيه قال البيهقي الشافعي

---

(١) أي: إطلاق الغزالي ذلك في كتابه الوسيط.

(٢) التنقيح في شرح الوسيط مع الوسيط ومجموعة (١/ ٧٩).

(٣) أي: صاحب (المقنع) موفق الدين بن قدامة المقدسي.

(٤) المرداوي، مع المقنع والشرح الكبير (١/ ٨).

(٥) مع المقنع والشرح الكبير (١/ ١١ ـ ١٢).

(٦) ووجه الخلل هنا هو التناقض بين إطلاق الخلاف وبين تقديم الحكم؛ إذ إن تقديم الحكم اصطلاح على أنه الراجح في المذهب، وإطلاق الخلاف دليل على الخلاف في الترجيح. [انظر: الفروع مع التصحيح والحاشية، ابن مفلح (١/ ٦)].

(٧) مع الفروع والحاشية، المرداوي (١/ ١٧). وانظر فيه من هذا النوع أيضًا: (١/ ٢٧، ٢٨، ٣٠).

(ت٤٥٨هـ) ذاكرًا إسهامه في تنقيح فقه الإمام الشافعي: «وكنت قد نظرت في كتب أهل العلم بالحديث والفقه، وجالست أهلها، وذاكرتهم، وعرفت شيئًا من علومهم، فوجدت في بعض ما نقل من كتبه[١] وحوّل منها إلى غيره خللًا في النقل، وعدولًا عن الصحة بالتحويل، فرددت مبسوط كتبه القديمة والجديدة إلى ترتيب المختصر؛ ليتبين لمن تفكر في مسائله من أهل الفقه ما وقع فيه من التحريف والتبديل، ويظهر لمن نظر في أخباره من أهل العلم بالحديث ما وقع فيه الخلل بالتقصير في النقل»[٢].

وكذلك «كشف الجُلَّة عن الغلط على الأئمة»[٣]. ورسائل علمية في جامعة الإمام محمد بن سعود في استدراكات شيخ الإسلام ابن تيمية فيما نسب إلى الإمام أحمد[٤].

وقد دعا فقهاء إلى التدقيق في النظر عند النسبة، تدقيقٌ قد ينتج عنه نقد بعض ما نُسب، من ذلك ما في «العواصم والقواصم»: «وإذا نقلت مذاهبهم فاتق الله في الغلط عليهم، ونسبة ما لم يقولوه إليهم»[٥]. قال صاحب «المدخل المفصل» بعد إيراد هذا النص: «فاجتهد ـ رحمك الله ـ أن تكون في

---

(١) يعني: كتب الشافعي.

(٢) بيان خطأ من أخطأ على الشافعي، أحمد بن الحسين البيهقي (٩٥).

(٣) هي رسالة لـ د. بكر أبو زيد، أشار إليها في رسالته (التعالم) قائلًا: «كما يُزجر عن الفتوى بالشاذّ والترخص، فكذلك عن الأقاويل المغلوطة على الأئمة؛ لعدم صحة النقل، أو انقلاب الفهم، إذ عند التحقيق ينتقح القول بغلط العزو، فعَلى أهل العلم التوقي في حكاية الأقوال، والتحري عن صحة نسبتها وسلامة لفظها من التصحيف، والتحريف. وقد حصل لي تتبع أشياء في ذلك، جمعتها في رسالة باسم: (كشف الجُلّة عن الغلط على الأئمة)». [المجموعة العلمية ـ التعالم، بكر أبو زيد (١١٩)].

(٤) وهي بحوث تكميلية لنيل درجة الماجستير من المعهد العالي للقضاء، قسم الفقه المقارن.
بحَث الاستدراكات في باب العبادات إبراهيم بن عبد العزيز بن حمد الغنام، بإشراف د. يوسف الشبيلي، عام ١٤٢٥هـ.
وبحثها في كتاب النكاح إلى نهاية كتاب الظهار صالح بن حمود التويجري، بإشراف عبد الرحمٰن السند، عام ١٤٢٦ ـ ١٤٢٧هـ.
وبحثها في باب المعاملات صفوان بن سليمان بن عبد الله السويكت، بإشراف د. عبد الرحمٰن السند، عام ١٤٢٧ ـ ١٤٢٨هـ.

(٥) العواصم والقواصم في الذب عن سُنَّة أبي القاسم، ابن الوزير (١/١٨٦).

المذهب ممن نقّح، وحقّق، وصحّح، وكشف ما تتابع عليه بعض الأصحاب من غلط، أو تعاقب عليه النساخ من عيوب النظر، وسبق القلم»[١].

وتوالت تحذيرات الفقهاء من نسبة الكلام جُزافًا دون تدقيق، وعابوا ذلك على بعض الكتب.

من ذلك قول شيخ الإسلام ابن تيمية: «المنحرفون من أتباع الأئمة في الأصول والفروع... انحرافهم أنواع» ذكر من هذه الأنواع مما يخص موضوعنا في قوله: «قول قاله الإمام فزيد عليه نوعًا أو قدرًا» وَ«أن يفهم من كلامه ما لم يرده، أو ينقل عنه ما لم يقله» وَ «أن يُجعل كلامه عامًّا أو مطلقًا، وليس كذلك» و«أن يكون عنه في المسألة اختلاف فيتمسكون بالقول المرجوح» و«أن لا يكون قد قال أو نقل عنه ما يزيل شبهتهم، مع كون لفظه محتملًا لها»[٢].

وفي «الطرق الحكمية»: «وإنما المتأخرون يتصرفون في نصوص الأئمة ويبنونها على ما لم يخطر لأصحابها ببال، ولا جرى لهم في مقال، ويتناقله بعضهم عن بعض، ثم يلزمهم من طرده لوازم لا يقول بها الأئمة، فمنهم من يطردها ويلتزم القول بها ويضيف ذلك إلى الأئمة، وهم لا يقولون به، فيروج بين الناس بجاه الأئمة، ويفتى ويحكم به، والإمام لم يقله قط بل يكون قد نص على خلافه»[٣].

وفي «إعلام الموقعين»: «لا يحل له أن ينسب إليه القول ويطلق عليه أنه قوله بمجرد ما يراه في بعض الكتب التي حفظها أو طالعها من كلام المنتسبين إليه؛ فإنه قد اختلطت أقوال الأئمة وفتاويهم بأقوال المنتسبين إليهم واختياراتهم، فليس كل ما في كتبهم منصوصًا عن الأئمة؛ بل كثير منه يخالف نصوصهم، وكثير منه لا نص لهم فيه، وكثير منه يخرّج على فتاويهم، وكثير منه أفتوا به بلفظه أو بمعناه، فلا يحل لأحد أن يقول هذا قول فلان ومذهبه

---

(١) المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل وتخريجات الأصحاب، بكر أبو زيد (١/ ١٢١).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/ ١٨٤ ـ ١٨٥).

(٣) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم (٢/ ٦٠٨).

إلا أن يعلم يقينًا أنه قوله ومذهبه»[1].

وقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب الحنبلي (ت١٢٠٦هـ): «أكثر ما في «الإقناع»[2] و«المنتهى»[3] مخالف لمذهب أحمد ونصه»[4].

بل إن القرافي نقد طريقةً في نسبة الأقوال والآراء شاعت في الكتب الفقهية بقوله: «وأضيفُ الأقوال إلى قائلها إن أمكن؛ ليعلم الإنسان التفاوت بين القولين بسبب التفاوت بين القائلَين، بخلاف ما يقول كثير من أصحابنا: (في المسألة قولان) من غير تعيين، فلا يدري الإنسان من يجعله بينه وبين الله تعالى من القائلَين، ولعل قائلهما واحد، وقد رجع عن أحدهما، فإهمال ذلك مؤلمٌ في التصانيف»[5].

كما دعا بعض الفقهاء إلى سلوك منهج النقد في نسبة الأقوال والآراء، من ذلك ما جاء عن أبي شامة الشافعي (ت٦٦٥هـ) بعد أن ذكر اختلاف نقل الشافعية لنصوص الشافعي، مع وجود كتبه مدوّنةً مرويةً، حيث قال: «أفلا كانوا يرجعون إليها، ويُنقُّون تصانيفهم من كثرة اختلافهم عليها»[6].

وفي هذا السياق اعتبر الفقهاء بعض الناقلين عن الأئمة أوثق من غيرهم، تُعتمد رواياتهم في نقد مرويّات غيرهم، «فإن النقل قد اختلف في بعض المسائل عن أئمة المذاهب؛ كما ترى أبا حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ نقل أقواله محمد بن الحسن منها ما أخذه عنه، ومنها ما رواه عن أبي يوسف (ت١٨٢هـ) عنه، وقد نقل عن أبي يوسف غير محمد من الأصحاب كالحسن بن زياد (ت٢٠٤هـ)، وعيسى بن أبان (ت٢٢١هـ) وغيرهما، وكُتب محمد رواها كذلك عنه أكثر من

---

(١) (٢/٥٠١).

(٢) للحجّاوي.

(٣) لابن النجّار الفتوحي.

(٤) مقدمة حاشية ابن قاسم على الزاد، عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي (١/١٧).

(٥) الذخيرة (١/٣٨).

(٦) خطبة الكتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول، عبد الرحمٰن بن إسماعيل الشافعي المعروف بأبي شامة (١١٦).

واحد، وقد تجدهم يختلفون في النقل، وذلك ناشئ إما من خطأ بعض النقلة عليهم، وإما من تردد الإمام نفسه في الرأي، فيروي كلٌّ غير ما روى الآخر. وكذلك الشافعي يروي عنه الربيع بن سليمان (ت٢٧٠هـ) والمزني (ت٢٦٤هـ) وحرملة (ت٢٤٣هـ) والبويطي (ت٢٣١هـ) وغيرهم، وقد يختلفون في النقل للسببين المتقدمين. وكذلك مالك يروي عنه ابن القاسم (ت١٩١هـ) وابن وهب (ت١٩٧هـ) وابن الماجشون (ت٢١٣هـ) وأسد بن الفرات (ت٢١٣هـ) وغيرهم، فكان من عمل العلماء بعد تقرر المذاهب أن يبدوا رأيهم في أي الروايتين أرجح؛ فيرجحوا رواية من اطمأنت أنفسهم إليه؛ لازدياد الثقة به، كما رجح الحنفية روايات محمد على غيره من الأصحاب، ورجحوا من كتبه التي رواها عنه الثقات كأبي حفص الكبير (ت٢١٧هـ) والجوزجاني (ت بعد ٢٠٠هـ)، وسموها ظاهر الرواية، وكذلك رجح الشافعية ما يرويه الربيع بن سليمان، حتى ولو تعارض هو والمزني في رواية قدموا رواية الربيع مع اعترافهم بعلو كعب المزني في الفقه وترجيحه في ذلك على الربيع، وضعفوا ما يرويه حرملة إذا تعارض معهما، وكذلك المالكية، رجحوا روايات ابن القاسم عن مالك على سائر الرواة عنه، وقد يختلف النقل عن ابن القاسم نفسه فيرجحون بازياد الثقة في الرواة»[1].

وإرشادًا للاهتمام بدور من نقد النقل والنسبة يقول صاحب «الفكر السامي» في كلامه عن شرح خليل: «وقد وقع للزرقاني أغلاط في النقل وغيره، فاعتنى المغاربة بتصحيحه، ووضعوا عليه حواشي مستمدة من حواشي الشيخ مصطفى الرُّماصي (ت١١٣٦هـ) على التتائي وغيرها»[2].

- **ومن مظاهر هذا النقد: نقد التقعيد والتأصيل:**

ويُستحضر هنا النقد المبكّر الذي شهده الفقه في هذا المجال؛ كالمناظرة بين الإمامين مالك والليث في حجية عمل أهل المدينة، وكذا بين مالك

---

(١) بتصرف يسير من: تاريخ التشريع الإسلامي، محمد الخضري بك (ص٢٨٥).

(٢) (٧٩/٤).

والشافعي فيها وفي سد الذريعة والمصالح المرسلة، وكذا انتقادات الشافعي في تأصيل التعامل مع حديث الآحاد، وانتقادات غير الحنفية على الحنفية في الاستحسان.

ومن مظاهر هذا النوع:

- نقد محمول القضية الفقهية.
- ونقد إقامة الدليل.
- ونقد التنزيل.

وكلها قد تمت مناقشتها في المباحث السابقة.

المسألة الثالثة: النقد الفقهي للمعقولات:

ومعقول النص هو ما فُهم خارجَ النص، من خلال العلل الجزئية أو الكلية، ليكون النص به صالحًا للتعدية. والنص هنا يشمل نصوص الكتاب والسُّنَّة والفقهاء.

واستهدف الفقهاء النقاد جانب المعقولات، ويُفهم ذلك من تصرفاتهم في النقد عمومًا، ومن تعدادهم لأعمالهم النقدية الفقهية على العمل المنقود خصوصًا.

وقد عد ابن تيمية من أسباب الغلط على الإمام «أن يفهم من كلامه ما لم يرده»[(١)]، و«أن يجعل كلامه عامًّا أو مطلقًا، وليس كذلك»[(٢)]. وهذا الفهم لا شكّ يؤدي إلى استثمار غير صحيح لقول الإمام فيما لم ينص عليه.

ولعلي لا أبالغ إن قلتُ: إن هذا المظهر شغل الحيز الأكبر من هذه الأنواع بهذا الاعتبار في الفقه؛ لأنه يعتمد على معقولات النصوص عند غيابها أو إجمالها؛ ذلك أن النصوص متناهية، لكن ما يُفهم من خارج نصيّتها من خلال عللها ومقاصدها وسّع مجال استثمارها، وهو مجال تختلف فيه الرؤى،

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/ ١٨٥).

(٢) السابق.

وهو محكّ أنظار الفقهاء، وقوة استنباطاتهم، وفهمهم للمقاصد.

ومن مظاهر هذا النوع[١]:

● نقد معقول في القياس، وقد اصطلح الأصوليون على تسمية جوانب النقد التي يُمكن توجيهها للقياس بـ(القوادح).

ومن تطبيقاته:

حكى في «المجموع» ما نقده الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ) على أبي يعلى الفراء الحنبلي (ت٤٥٨هـ)، حيث صنف الأخير جزءًا في وجوب صيام يوم الشك. ومن ذلك نقده قياس أبي يعلى صومَ يوم الشك على من نسي صلاة من صلوات هذا اليوم في الوجوب، فقال ناقدًا بالنقل والعقل: «فهذا قياس باطل؛ لثبوت النص بخلافه»[٢]؛ ولأن الصلاة لم تجب بالشك؛ بل لأنا تيقنّا شغل ذمته بكل صلاة وشككنا في براءته منها، والأصل بقاؤها، بخلاف الصوم، ولا طريق له إلى الصلاة المنسية إلا بفعل الجميع، وإنما نظير مسألة يوم الشك أن يشك هل دخل وقت الصلاة أم لا؟ فلا تلزمه الصلاة بالاتفاق؛ بل لو صلّى شاكًّا فيه لم تصح صلاته»[٣].

● نقد معقول في الاستحسان:

ومن تطبيقاته:

في «مواهب الجليل» في مسألة الشك في طهارة الثوب: «قَالَ ابْنُ رُشْدٍ: قَوْلُ ابْنِ الْقَاسِمِ اسْتِحْسَانٌ؛ لِأَنَّهُ يَرَى إذَا صَلَّى بِأَحَدِهِمَا ثُمَّ أَعَادَ فِي الْآخَرِ

---

(١) اشتملت هذه الفقرة على مصطلحات منهجية فقهية وأصولية تم العريف بها في كتب الفقه وأصوله، لم أحب التطويل بالتعريف بها.

(٢) وهي الأحاديث التي فيها النهي عن صيام يوم الشك، كما في حديث عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ ذَكَرَ رَمَضَانَ فَقَالَ: **«لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهِلَالَ وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدُرُوا لَهُ»**. [صحيح البخاري (٣/ ٢٧)، كتاب الصوم، بَاب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: **«إِذَا رَأَيْتُمْ الْهِلَالَ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا»**، رقم (١٩٠٦)].

(٣) (٦/ ٣٠٨).

مَكَانَهُ فَقَدْ تَيَقَّنَ أَنَّ إِحْدَى صَلاتَيْهِ قَدْ وَقَعَتْ بِثَوْبٍ طَاهِرٍ، وَفِيهِ نَظَرٌ؛ لِأَنَّهُ إِذَا صَلَّى بِأَحَدِهِمَا عَلَى أَنَّهُ يُعِيدُ فِي الْآخَرِ فَلَمْ يَعْزِمْ فِي صَلَاتِهِ فِيهِ عَلَى أَنَّهَا فَرْضُهُ إِذَا صَلَّى بِنِيَّةِ الْإِعَادَةِ فَحَصَلَتْ النِّيَّةُ غَيْرُ مُخْلَصَةٍ لِلْفَرْضِ، وَكَذَلِكَ إِذَا أَعَادَهَا لَمْ يُخْلِصْ نِيَّتَهُ فِي إِعَادَتِهِ لِلْفَرْضِ؛ لِأَنَّهُ نَوَى أَنَّهَا صَلَاتُهُ إِنْ كَانَ هَذَا الثَّوْبُ هُوَ الطَّاهِرَ.

وَقَوْلُ مَالِكٍ أَصَحُّ وَأَظْهَرُ مِنْ جِهَةِ النَّظَرِ وَالْقِيَاسِ؛ لِأَنَّهُ يُصَلِّي فِي أَحَدِهِمَا عَلَى أَنَّهَا فَرْضُهُ، فَيَتَحَرَّى صَلَاتَهُ، إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ غَيْرُهُ وَصَلَّى بِهِ وَهُوَ عَالِمٌ بِنَجَاسَتِهِ لَأَجْزَأَتْهُ صَلَاتُهُ ثُمَّ إِنْ وَجَدَ فِي الْوَقْتِ ثَوْبًا طَاهِرًا أَعَادَ اسْتِحْبَابًا. انْتَهَى كَلَامُ ابْنِ رُشْدٍ»[1].

- **نقد معقول في الاستصلاح:**

ومن تطبيقاته:

«وقع الأمير عبد الرحمٰن[2] «على جارية له في يوم من رمضان ثم ندم، وبعث في يحيى[3] وأصحابه، فسألهم، فبادر يحيى وقال: يصوم الأمير ـ أكرمه الله ـ شهرين متتابعين. فلما قال ذلك يحيى سكت القوم، فلما خرجوا سألوه لم خصه بذلك دون غيره مما هو فيه تخير من الطعام والعتق؟ فقال: لو فتحنا له هذا الباب وطئ كل يوم وأعتق. فحمل على الأصعب عليه لئلا يعود»[4].

نقد الفقهاء فتوى يحيى الليثي هذه التي بناها على الاستصلاح، من ذلك ما في «روضة الناظر»: «القسم الثاني[5]: ما شهد ببطلانه: كإيجاب الصوم بالوقاع في رمضان على المَلِك؛ إذ العتق سهل عليه فلا ينزجر، والكفارة

(١) مع التاج والإكليل (١/ ٢٣٢).

(٢) عبد الرحمٰن الأوسط أمير الأندلس، (ت٢٣٨هـ).

(٣) الليثي (ت٢٣٤هـ).

(٤) ترتيب المدارك (٣/ ٣٨٨).

(٥) من أقسام المصلحة.

وضعت للزجر، فهذا لا خلاف في بطلانه؛ لمخالفته النص، وفتح هذا يؤدي إلى تغيير حدود الشرع»[1].

- **نقد معقول في سد الذرائع:**

ومن تطبيقاته:

في «تفسير القرطبي» أن في مشهور الأقوال عن مالك أن للولي أن يشتري لنفسه من مال يتيمه، ثم قال: «فإن قيل: يلزم ترك مالك أصله في التهمة والذرائع، إذ جوز له الشراء من يتيمه. فالجواب: أن ذلك لا يلزم، وإنما يكون ذلك ذريعة فيما يؤدى من الأفعال المحظورة إلى محظورة منصوص عليها، وأما هٰهنا فقد أذن الله سبحانه في صورة المخالطة، ووكل الحاضنين في ذلك إلى أمانتهم بقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِۚ﴾ [البقرة: ٢٢٠]. وكل أمر مخوف وكّل الله سبحانه المكلف إلى أمانته لا يقال فيه: إنه يتذرع إلى محظور به فيمنع منه، كما جعل الله النساء مؤتمنات على فروجهن، مع عظيم ما يترتب على قولهن في ذلك من الأحكام، ويرتبط به من الحل والحرمة والأنساب، وإن جاز أن يكذبن»[2].

- **نقد معقول في الاستصحاب:**

ومن تطبيقاته:

في «بداية المجتهد» في مسألة بيع أمهات الأولاد: «ومما اعتمد عليه أهل الظاهر في هذه المسألة النوع من الاستدلال الذي يعرف باستصحاب حال الإجماع، وذلك أنهم قالوا: لما انعقد الإجماع على أنها مملوكة قبل الولادة، وجب أن تكون كذلك بعد الولادة إلى أن يدل الدليل على غير ذلك، وقد تبين في كتب الأصول قوة هذا الاستدلال، وأنه لا يصح عند من يقول بالقياس، وإنما يكون ذلك دليلًا بحسب رأي من ينكر القياس، وربما احتج الجمهور

---

(١) (ص١٣٤).

(٢) (٣/ ٤٥١).

عليهم بمثل احتجاجهم، وهو الذي يعرفونه بمقابلة الدعوى بالدعوى، وذلك أنهم يقولون: أليس تعرفون أن الإجماع قد انعقد على منع بيعها في حال حملها، فإذا كان ذلك وجب أن يستصحب حال هذا الإجماع بعد وضع الحمل»[1].

• نقد معقول في التخريج:

وهو ثلاثة أنواع:

١ ـ نقد معقول في تخريج الأصول من الفروع:

ومن تطبيقاته:

خرّج القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي أصلًا للإمام أحمد في الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع أنها على الحظر إلى أن يرد الشرع بإباحتها، من إيماءات للإمام، منها جاء في رواية الأثرم وابن بُدَينا في الحليّ يوجَد لقطة، فقال الإمام: إنما جاء الحديث[2] في الدراهم والدنانير. قال القاضي: «فاستدام أحمد التحريم، ومنع الملك على الأصل؛ لأنه لم يرد شرع في غير الدراهم». فتعقّب أبو البركات ابن تيمية (ت٦٥٢هـ) هذا التخريج قائلًا: «لأن اللقطة لها مالك، فنقلها إلى الملتقط يحتاج إلى دليل، وليس هذا من جنس الأعيان في شيء»[3].

---

(١) (٢/ ٣٧٤).

(٢) النص على لقطة الدنانير والدراهم أتى في (صحيح البخاري) أن أبيّ بن كعب رضي الله عنه قال: وَجَدْتُ صُرَّةً عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ فِيهَا مِائَةُ دِينَارٍ، فَأَتَيْتُ بِهَا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: «**عَرِّفْهَا حَوْلًا**» فَعَرَّفْتُهَا حَوْلًا، ثُمَّ أَتَيْتُ، فَقَالَ: «**عَرِّفْهَا حَوْلًا**» فَعَرَّفْتُهَا حَوْلًا، ثُمَّ أَتَيْتُهُ، فَقَالَ: «**عَرِّفْهَا حَوْلًا**» فَعَرَّفْتُهَا حَوْلًا، ثُمَّ أَتَيْتُهُ الرَّابِعَةَ: فَقَالَ: «**اعْرِفْ عِدَّتَهَا، وَوِكَاءَهَا وَوِعَاءَهَا، فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا، وَإِلَّا اسْتَمْتِعْ بِهَا**». [(٣/ ١٢٦)، كتاب المظالم، باب هل يأخذ اللقطة ولا يدعها تضيع حتى لا يأخذها من لا يستحق، رقم (٢٤٣٧). وبنحوه في صحيح مسلم (٨٢٤)، كتاب اللقطة، رقم (٩ ـ ١٧٢٣)].

(٣) المسودة في أصول الفقه، آل تيمية (٢/ ٨٧٤ ـ ٨٧٥). والقواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، علي بن عباس بن اللحام البعلي (ص١٠٨).

٢ ـ نقد معقول في تخريج الفروع من الأصول:

ومن تطبيقاته:

قال صاحب «الفكر السامي» في كلامه عن أصول الإمام مالك: «وقد يقدم القياس على ظاهر السُّنَّة، كما في إيجاب الدَّلْك[١] في الغسل، فظاهر حديثي ميمونة وعائشة رضي الله عنهما في الصحيح فيهما وصف غسله عليه السلام بدون ذلك، والقياس على الوضوء يقتضي الدلك. هكذا ذكر ابن رشد الحفيد!

والتحقيق أن القياس اعتضد بظاهر القرآن حيث قال: ﴿فَٱطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة: ٦]، وزيادة المبنى لزيادة المعنى. وأيضًا فإن تعميم مغابن[٢] البدن ـ الذي هو مجمع عليه ـ لا يحصل مع قلة الماء إلا بالدلك، فليس فيه تقديم القياس على ظاهر السُّنَّة؛ بل ظاهر القرآن مع القياس على ظاهر السُّنَّة وحده»[٣].

٣ ـ نقد معقول في تخريج الفروع من الفروع:

ومن تطبيقاته:

جاء في «شرح التلقين» في حكم تقدم النية على الصلاة: «وقد رام بعض الأشياخ تخريج اختلافٍ في جواز تقدمتها على الصلاة بالأمر اليسير من الاختلاف في تقدمة النية على الطهارة بالزمن اليسير. ورد ذلك غيره من الأشياخ بأن الصلاة مجمع على وجوب النية فيها، والطهارة جماعة من العلماء على سقوط النية فيها، فإذا سهل الأمر في المختلف فيه، فلا يسهل في المجمع عليه»[٤].

• نقد معقول في التوجيه:

ومن تطبيقاته:

قال القرافي موجّهًا الخلاف بين مالك وأبي حنيفة في مسألة الحلف

---

(١) هو الفرك. [يُنظر: معجم لغة الفقهاء (٢١٠)].

(٢) جمع مغبِن، وهي الإبط، وباطن الفخذ من الأعلى عند الحالب. [يُنظر: معجم لغة الفقهاء (٤٤٣)].

(٣) (٢/١٦٤).

(٤) (ص٤٥٠).

بالقرآن هل تجب به الكفارة؟: «قُلْنَا نَحْنُ: تَجِبُ بِهِ الْكَفَّارَةُ؛ لِأَنَّهُ مُنْصَرِفٌ لِلْكَلَامِ الْقَدِيمِ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: لَا تَجِبُ بِهِ الْكَفَّارَةُ؛ لِأَنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْكَلَامِ الْمَخْلُوقِ الَّذِي هُوَ الْأَصْوَاتُ. فَالْكَلَامُ فِي تَحْقِيقِ مَنَاطٍ هَلْ فِيهِ عُرْفٌ أَمْ لَا»[1].

قال صاحب «إدرار الشروق» ـ ناقدًا ـ: «ما قاله من أن خلاف مالك وأبي حنيفة إنما هو في تحقيق مناط، وهو: هل في لفظ القرآن عرفٌ أن المراد به الصفة القديمة أم لا؟ ليس الأمر عندي كما زعم؛ بل العرف في الاستعمال أن المراد به الحادث، وذلك مستند أبي حنيفة، ولكن قرينة القسم صرفت اللفظ إلى أن المراد به الأمر القديم، وذلك مستند مالك... فخلافهما في تحقيق مناط، لكن من غير الوجه الذي ذكر، ومما يدل على ذلك تسوية مالك بين لفظ القرآن والمصحف والتنزيل والتوراة والإنجيل، مع أن العرف فيها أن المراد بها المحدث»[2].

- **نقد معقول في التفريق:**

ومن تطبيقاته:

في «شرح التلقين»: «ويراعى مقدار السفر من حيث يخاطب بالصلاة. ففي السليمانية[3] في النصراني يقدم من مصر يريد القيروان، فأسلم بقلشانة أنه يتم. قال: لأن الباقي لا يقصر فيه. وإذا وجب عليه الإتمام من قلشانة، فطرْد هذا يقتضي أن يراعي مقدار السفر من حين البلوغ في حق من بلغ أثناء السفر، وكذلك يراعى في حق المجنون إذا عقل في أثناء السفر.

قال بعض أشياخي: في طهر الحائض في أثناء السفر نظر. وعندي أنه لا يتضح فرق بينهما وبين ما تقدم؛ لأنها غير مخاطبة بالصلاة أيام حيضتها إجماعًا»[4].

---

(١) الفروق مع إدرار الشروق وحاشية ابن حسين (٣/ ٧٨).
(٢) إدرار الشروق مع الفروق وحاشية ابن حسين (٣/ ٧٨).
(٣) اسم للكتب الفقهية التي ألفها لمحمد بن سليمان بن سالم بن القطان المالكي (ت٢٨٩هـ).
(٤) (٨٨٧).

■ المستوى الثاني: النقد الفقهي للتصرفات والأفعال:

وقد تمثل هذا المستوى في عدة مظاهر منها:

• النقد الفقهي للتصرف في الفتوى والاستفتاء: كنقد منهج التخيّر من الأقوال، ونقد منهج استعمال (لا أدري)، ونقد ترك الاستفصال من المستفتي عند إجمال سؤاله، ونقد التعجل في إصدار الفتوى، ونقد الجمود على أقوال الأقدمين في المستجدات والنوازل، ونقد التنقل بين المُفتين في المسألة الواحدة بغير حاجة.

• النقد الفقهي للتصرف في القضاء.

• النقد الفقهي لتصرف الحاكم.

• النقد الفقهي للتصرف في الاحتساب.

• النقد الفقهي للدرس الفقهي، وله ثلاث نواحٍ:

١ ـ النقد باعتبار منهج التحمل: كنقد الاقتصار على مختصر مع شروحه، وإهمال النظر فيما عدا ذلك، ونقد إهمال الطالب النظرَ والتدبر في نصوص الكتاب والسُّنَّة، ونقد التكثّر بالمسائل، ونقد الاقتصار على معرفة الأحكام الفرعية من علوم الشريعة، ونقد الاشتغال بالمناظرة عن حفظ علوم الشرع وحفظ المذاهب، ونقد المبالغَة بصرف الوقت الكثير في علوم الآلة على حساب التفقه، ونقد مطالعة كتب ضارة، أو غير نافعة، ونقد دراسة الأقوال واتباعها دون التبصر فيما اعتمدت عليه.

٢ ـ النقد باعتبار منهج الأداء: كنقد منهج تدريس المختصرات، ونقد سيئات الجدل والمناظرة، ونقد الجمود في أساليب وموضوعات الخطاب الفقهي، ونقد بعض طرائق تدوين الفقه: كالتعقيد اللفظي، والتضخيم بكثرة الاختصار، والمسائل النادرة، وإقامة الدليل لما لا تدعو إليه ضرورة، والتكرار.

كما نقد الفقهاء في هذه الناحية تقديم العقل على النقل في الإدلاء بالأدلة، ونقدوا الاقتصار على مُدارسة الأحكام الفرعية وإهمال ما يرقق

القلب، ونقدوا التعصب والتشغيب المذهبي، ونقدوا عدم مراعاة حال المُتلقي، ونقدوا متابعة الكلام والعجلة فيه عند إلقاء الدرس، ونقدوا انتقاء المسائل المؤدي للاختلاف.

٣ ـ النقد باعتبار أخلاقيات الدرس الفقهي: كنقد تنقُّص الفقهاء والمتفقهين، ونقد تقبيح العلوم النافعة، ونقد سيئات الأخلاق المُصاحبة للجدل والمناظرة.

• النقد الفقهي لمظاهر اجتماعية وسلوكيات عامة أخرى.

ويُمكن القول بأن مظاهر هذا النوع تجتمع في هدف رد الناس إلى الوسطية والجادة، بنقد مسالك الغلو والتنطع، ومسالك التساهل والانفلات، في مجال العبادات والمعاملات، قد تُجمَل في أقوال جامعة كما نقل صاحب «تلبيس إبليس» أن ابن عقيل الحنبلي (٥١٣هـ) قال: «ما أعجب أموركم في المتدين! إما أهواء متبعة أو رهبانية مبتدعة، بين تجرير أذيال المرح في الصبا واللعب، وبين إهمال الحقوق واطّراح العيال واللحوق بزوايا المساجد، فهلّا عبدوا على عقل وشرع»[(١)].

وهو ميدان إصلاحي واسع؛ لا يُمكن الإحاطة بتفاصيله، ومن أبرز ما أُلف في هذا «إحياء علوم الدين» و«تلبيس إبليس»، كما أن كتب الفتاوى فيها جملة صالحة من هذا. وإن مما توسعت فيه الكتابات الفقهية النقدية ـ في هذه الناحية ـ **مظهران**:

١ ـ الحوادث والبدع:

في «نظرية النقد الفقهي»: «وقد ظهر لون من الكتابة الفقهية فيما بعد عُني بنقد الواقع وتصويبه تحت مسمى «الحوادث والبدع»، وقد يظفر الباحث بنماذج كثيرة لهذا اللون من النقد في موسوعات الإفتاء الكبرى، كـ«معيار الونشريسي» و«نوازل البرزلي» و«مجموع الفتاوى» و«الفتاوى الكبرى» لابن

---

(١) ابن الجوزي (١٤٧).

تيمية، و«فتاوى ابن حجر الهيتمي» وغيرها»[1].

٢ ـ مخالفات الصوفية:

جاء في «مقدمة ابن خلدون» بشأن الصوفية: «ثم إن كثيرًا من الفقهاء وأهل الفتيا انتُدبوا للرد على هؤلاء المتأخرين في هذه المقالات[2] وأمثالها، وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم في الطريقة، والحق أن كلامهم معهم فيه تفصيل» وذكر التفصيل ومواضع الإعذار[3].

وقد يلتقي المظهران في نموذج واحد إذ قد تكون مخالفةُ المتصوف مخالفةً بدعيةً.

ومن أمثلة هذا النقد: نقد التشديد على النفس في العبادة، ونقد جهل العوام بضروري الدين، ونقد مفاهيم خاطئة في العبادات القلبية، ونقد هيئات اللباس، ونقد اعتقاد تفضيل التعبد على العلم، ونقد الانحرافات الفكرية بشأن الزهد، ونقد بعض ألفاظ المتصوفة، ونقد مخالفة المتصوفة الشرعَ في أعمال ظاهرة، ونقد التوسع في ادعاء الكرامات، ونقد الابتداع في الدعاء، ونقد البدع عند المشاهد والقبور... والاسترسال في هذا النوع يطول.

(١) نظرية النقد الفقهي ـ معالم لنظرية تجديدية معاصرة (ص٥٨ ـ ٥٩).

(٢) يعني: ما يصدر من بعض الصوفية من عبارات.

(٣) المقدمة المسماة: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ابن خلدون (١/ ٦٢٢ ـ ٦٢٤).



الفصل الثالث

وسائل النقد الفقهي وطرق اكتسابه

المبحث الأول

وسائل النقد الفقهي

يتوسل الناقد الفقهي في نقده بعدة معايير يستند عليها، ويحتكم إليها، لتقييم نقده ومنقوده، ولم يكن الفقهاء ينقدون بلا معايير يُحتكم إليها؛ بل كان يجري نقدهم ـ بتنوّع صوره ـ على أصول. قال ابن خلدون: «وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه، تجري على أصول صحيحة، وطرائق قويمة، يحتج بها كلٌّ على صحة مذهبه الذي قلّده وتمسك به»[1].

وكان الفقهاء يرفضون الدعاوى التي تلبس لبوس النقد؛ لأنها غير مبيّنة ولا معيّرة، وفي ذلك يروي صاحب «شرف أصحاب الحديث» بسنده عن عبد الله بن الحسن الهسنجاني أنه قال: «كنت بمصر، فرأيت قاضيًا لهم في المسجد الجامع، وأنا ممراض، فسمعت القاضي يقول: مساكين أهل الحديث، لا يحسنون الفقه. فحبوْتُ إليه، فقلت له: اختلف أصحاب النبي ﷺ في جراحات الرجال والنساء، فأي شيء قال علي بن أبي طالب؟ وأي شيء قال زيد بن ثابت؟ وأي شيء قال عبد الله بن مسعود؟ فأفحم. قال عبد الله: زعمت أن أصحاب الحديث لا يحسنون الفقه، وأنا من أخس أصحاب

---

(١) مقدمة ابن خلدون (١/٥٧٨).

الحديث، سألتك عن هذه فلم تحسنها، فكيف تنكر على قوم أنهم لا يحسنون شيئًا وأنت لا تحسنه؟»[1].

وكان الفقهاء يحرصون على تعليم طلابهم معايير النقد. قال العز بن عبد السلام: «ما علمنا قواعد البحث إلا من سيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ)»[2]. والنقد من قبيل البحث والمباحثة.

وبالتأمل في تصرفات جملة من الفقهاء في النقد، مع استصحاب نتائج الدراسات الكاشفة عن بعض أدواتهم في النقد، أستطيع الاستفادة من ذلك لإبراز وسائل النقد الفقهي، وقد تحصّل لي منها الوسائل التالية: الأدلة الإجمالية، القواعد الأصولية، القواعد الفقهية، مقاصد الشريعة، المبادئ العقلية المسلّمة، مُعتَمَدات المذاهب، مقررات العلوم المكتسبة الأخرى وأقوال أهل الخبرة فيها.

■ الوسيلة الأولى: الأدلة الإجمالية:

وهي الأدلة المعروفة في علم الأصول: القرآن، السُّنَّة، الإجماع، القياس، قول الصحابي، عمل أهل المدينة، العرف ـ عند من يراه دليلًا إجماليًّا ـ، المصلحة المرسلة، سدّ الذرائع، الاستحسان، شرع من قبلنا، الاستصحاب. فهي معايير توسل بها الفقهاء في نقدهم، على اختلاف بينهم في اعتبار بعضها معيارًا؛ وهو اختلاف ناشئٌ من الاختلاف في اعتبارها دليلًا.

يقول في «جامع بيان العلم وفضله»: «واعلم ـ يا أخي ـ أن السنن والقرآن هما أصل الرأي، والعيار عليه، وليس الرأي بالعيار على السُّنَّة؛ بل السُّنَّة عيار عليه، ومن جهل الأصل لم يصب الفرع أبدًا»[3].

---

(١) شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي، مع نصيحة أهل الحديث له (٢/ ١٤٢ ـ ١٤٣).

(٢) طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٣٠٧).

(٣) ابن عبد البر (١١٤٠).

وهذه أمثلة لبعض هذه الوسائل:

- **النقد بالقرآن:**

جاء في «التبصرة»: «وقال مالك فيمن أمر غلامه أن يرسل صيدًا كان في يده، فظن أنه قال: اذبحه. فذبحه، على سيده الجزاء، وعلى العبد إن كان مُحرمًا الجزاء، ولا يضع عنه خطؤه الجزاء...». قال صاحب «التبصرة» ناقدًا: «والقياس أن لا شيء على السيد، كان العبد حلالًا أو حرامًا؛ لأن الخطأ من العبد، وليس من السيد، قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤، والإسراء: ١٥، وفاطر: ١٨، والزمر: ٧]»[١].

- **النقد بالسُّنَّة:**

في «المختارات الجلية»: «قولهم[٢]: (يستحب للمعتكف أن يخرج إلى المصلى في ثياب اعتكافه) فيه نظر؛ فإنه ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان، ويخرج للعيد متجمّلًا»[٣][٤].

---

(١) اللخمي، كتاب التبصرة ـ دراسة وتحقيقًا ـ من أول كتاب الحج إلى نهاية كتاب الجهاد، دراسة وتحقيق: توفيق الصائغ، إشراف: أ.د. فرج زهران الدمرداش، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الفقه، ١٤٢٩ ـ ١٤٣٠هـ (٢٥٧ ـ ٢٥٨). (ماجستير).

(٢) أي: السادة الحنابلة.

(٣) السعدي (ص٥٤).

(٤) أما اعتكافه في العشر الأواخر فعَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَعْتَكِفُ الْعَشْرَ الْأَوَاخِرَ مِنْ رَمَضَانَ». [صحيح البخاري (٣/ ٤٧)، كتاب الاعتكاف، الِاعْتِكَافِ فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ وَالِاعْتِكَافِ فِي الْمَسَاجِدِ كُلِّهَا، رقم (٢٠٢٥)]. وأما عن تجمله يوم العيد بالملابس جاء فيه أنه: «كان يلبس برد حبرة في كل عيد». [السنن الكبرى، البيهقي (٣/ ٢٨٠)، كتاب صلاة العيدين، باب الزينة في العيد، رقم (٥٩٣٢). بسنده عن الشافعي عن إبراهيم بن محمد عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده.

قال الشوكاني: «حديث جعفر بن محمد رواه الشافعي عن شيخه إبراهيم بن محمد عن جعفر، وإبراهيم بن محمد المذكور لا يحتج بما تفرد به، ولكنه قد تابعه سعيد بن الصلت عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عن ابن عباس به، كذا أخرجه الطبراني. قال الحافظ: فظهر أن إبراهيم لم يتفرد به، وأن رواية إبراهيم مرسلة». [نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، الشوكاني (٣/ ٣٣٨)]. ورواية سعيد بن الصلت رواها أيضًا ابن عبد البر بسنده في التمهيد (٢٤/ ٣٥)].

والبرد: «نوع من الثياب معروف والجمع أبراد وبُرُود والبُرْدة الشَّمْلَةُ المخطَّطة. وقيل: كِساء أسود مُرَبَّع فيه صورٌ تَلْبسه الأعراب وجمعها بُرَدٌ». [النهاية في غريب الحديث والأثر (١/ ١١٦)].

• **النقد بالإجماع:**

حكى في «تلبيس إبليس» في ذكر تلبيس إبليس على الصوفية في الخروج عن الأموال والتجرد عنها عن الحارث المحاسبي (ت٢٤٣هـ) أنه قال: «أيها المَفتون متى زعمت أن جمع المال الحلال أعلى وأفضل من تركه فقد أزريت بمحمد والمرسلين، وزعمت أن محمدًا لم ينصح الأمة إذ نهاهم عن جمع المال، وقد علم أن جمعه خير لهم» وأنه استدلَّ لهذا بقوله: «ولقد بلغني أنه لما توفي عبد الرحمٰن بن عوف قال ناس من أصحاب رسول الله ﷺ: إنا نخاف على عبد الرحمٰن فيما ترك»، وأن أبا ذر رضي الله عنه أنكر على كعب إنكاره الخوف على عبد الرحمٰن قائلًا: «هيه يا ابن اليهودية تزعم أنه لا بأس بما ترك عبد الرحمٰن بن عوف، لقد خرج رسول الله ﷺ يومًا فقال: الأكثرون هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال هكذا وهكذا». قال المحاسبي: «فهذا عبد الرحمٰن مع فضله يوقف في عرصة القيامة بسبب مال كسبه من حلال؛ للتعفف ولصنائع المعروف، فيمنع من السعي إلى الجنة مع فقراء المهاجرين، وصار يحبو في آثارهم حبوًا».

فنقده بضعف ما استند إليه من الأثر، ثم قال: «ثم كيف تقول الصحابة رضي الله عنهم إنا نخاف على عبد الرحمٰن؟ أوليس الإجماع منعقدًا على إباحة جمع المال من حله؟! فما وجه الخوف مع الإباحة؟! أوَ يأذن الشرع في شيء ثم يعاقب عليه؟! هذا قلة فهم وفقه»[1].

• **النقد بالقياس:**

ذكر في «جامع بيان العلم وفضله» أن سليمان بن يسار (ت١٠٧هـ) قال في الحامل تلد ولدًا ويبقى في بطنها ولد آخر: إن لزوجها الرجعة عليها.

= و«الحبير من البُرود: ما كان مَوشِيًّا مُخططًا، يُقال: بُردُ حَبِير، وبُرْدُ حِبرَة بوزن عِنَبة: على الوصف والإضافة وهو بُرْد يمَانٍ» [النهاية في غريب الحديث والأثر (١/٣٢٨)].

(١) تلبيس إبليس، ابن الجوزي (ص١٧١ ـ ١٧٤).

وقال عكرمة (ت١٠٥هـ): لا رجعة له عليها؛ لأنها قد وضعت. فقال له سليمان: أيحل لها أن تتزوج؟ قال: لا. قال: خصم العبد[١].

- **النقد بعمل أهل المدينة:**

حكى في «شرح التلقين» الاختلاف في الأذان لصلاة الصبح قبل وقتها، وأن أبا حنيفة يمنعه، وقال: «وكان صاحبه أبو يوسف يقول بقوله، فلما قدم المدينة وشاهد المؤذنين يؤذنون لصلاة الصبح قبل وقتها، رجع إلى رأي مالك»[٢].

فالوسيلة التي نقد بها أبو يوسف رأيه السابق هو عمل أهل المدينة، قال المازري بعدها: «ومما يعتمد عليه أصحابنا[٣] في ترجيح تأويلاتهم هذه عمل أهل المدينة، واستمرارهم على الأذان للصبح قبل الفجر، وهم أعلم الناس بما كان عليه الأمر في زمن النبي ﷺ»[٤].

- **النقد بالعرف:**

نقل ابن عابدين عن «الذخيرة» وعن ابن سلام (ت٣٠٥هـ) فيمن قال: إن فعلْت كذا فثلاث تطليقات عليّ، أو قال علي واجباتٌ، أن يعتبر عادة أهل البلد: هل غلب ذلك في أيمانهم؟ ثم ذكر موافقة السروجي (ت٧١٠هـ) على هذا، ثم قال: «وما أفتى به في «الخيرية»[٥] من عدم الوقوع... فقد رجع عنه، وأفتى عقبه بخلافه، وقال: أقول الحق الوقوع به في هذا الزمان؛ لاشتهاره في معنى التطليق، فيجب الرجوع إليه والتعويل عليه عملًا بالاحتياط في أمر الفروج»[٦].

---

(١) جامع بيان العلم وفضله (ص٩٧٠).

(٢) شرح التلقين، المازري (ص٤٤٠).

(٣) أي: السادة المالكية.

(٤) شرح التلقين (ص٤٤٢).

(٥) هي الفتاوى الخيرية لخير الدين الرملي، (ت١٠٨١هـ).

(٦) رد المحتار (٤/٤٦٥).

■ **الوسيلة الثانية: القواعد الأصولية:**

والقواعد الأصولية جعلها ابن الحاجب هي أصول الفقه، وقال في تعريفه: «العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية»[(١)].

ومن أمثلتها:

في «صحيح البخاري» عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيمٍ (ت بعد ١٠٠هـ) عَنْ عَمِّهِ[(٢)]: أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ اللهِ ﷺ مُسْتَلْقِيًا فِي الْمَسْجِدِ، وَاضِعًا إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى[(٣)].

نقل صاحب «فتح الباري» ـ في شرح هذا الحديث ـ عن الخطابي الشافعي (ت٣٨٨هـ) أنه قال: «فيه أن النهي الوارد عن ذلك منسوخ[(٤)]، أو يحمل النهي حيث يخشى أن تبدو العورة، والجواز حيث يؤمن ذلك».

قال في «فتح الباري» ناقدًا: «قلتُ: الثاني أولى من ادعاء النسخ؛ لأنه

---

(١) مختصر المنتهى الأصولي، ابن الحاجب، مع شرح العضد الإيجي (٩).

(٢) هو: عبد الله بن زيد المازني النجاري، قيل: إنه قتل يوم الحرة سنة (٦٣هـ).
[انظر: سير أعلام النبلاء (٢/ ٣٧٧)، وتهذيب الكمال (١٤/ ٥٣٨)، وفتح الباري (١/ ٢٣٧)].

(٣) (١/ ١٠٢)، كتاب الصلاة، باب الِاسْتِلْقَاءِ فِي الْمَسْجِدِ وَمَدِّ الرِّجْلِ، رقم (٤٧٥).

(٤) يقصد ما في صحيح مسلم: عَنْ جَابِرٍ ﷺ: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَهَى عَنِ اشْتِمَالِ الصَّمَّاءِ، وَالِاحْتِبَاءِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، وَأَنْ يَرْفَعَ الرَّجُلُ إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى وَهُوَ مُسْتَلْقٍ عَلَى ظَهْرِهِ». (١٠٠٩)، كتاب اللباس والزينة، باب منع الاستلقاء على الظهر ووضع إحدى الرجلين على الأخرى، رقم (٧٢ ـ ٢٠٩٩).
* واشتمال الصماء: قال النووي: «وأما اشتمال الصماء بالمد فقال الأصمعي: هو أن يشتمل بالثوب حتى يجلل به جسده لا يرفع منه جانبًا، فلا يبقى ما يخرج منه يده. وهذا يقوله أكثر أهل اللغة. قال ابن قتيبة: سميت صماء؛ لأنه سد المنافذ كلها، كالصخرة الصماء التي ليس فيها خرق ولا صدع. قال أبو عبيد: وأما الفقهاء فيقولون: هو أن يشتمل بثوب ليس عليه غيره، ثم يرفعه من أحد جانبيه، فيضعه على أحد منكبيه. قال العلماء: فعلى تفسير أهل اللغة يكره الاشتمال المذكور؛ لئلا تعرض له حاجة، من دفع بعض الهوام ونحوها أو غير ذلك فيعسر عليه أو يتعذر فيلحقه الضرر. وعلى تفسير الفقهاء يحرم الاشتمال المذكور إن انكشف به بعض العورة، وإلا فيكره» [صحيح مسلم بشرح النووي (١٤/ ٧٦)].
* وقال النووي: «وأما الاحتباء ـ بالمد ـ فهو أن يقعد الإنسان على إليتيه، وينصب ساقيه، ويحتوي عليهما بثوب أو نحوه أو بيده، وهذه القعدة يقال لها الحبوة بضم الحاء وكسرها». [صحيح مسلم بشرح النووي (١٤/ ٧٦)].

لا يثبت بالاحتمال»[1].

لأن مقتضى القواعد الأصولية أنّ النسخ لا يُدّعى إلا إذا ثبت المتقدم من المتأخر من النصوص، فمن شروط النسخ أن يكون الناسخ متأخرًا عن المنسوخ[2]، فإذا لم يُعرف المتقدم من المتأخر كيف يُدّعى النسخ؟!

■ الوسيلة الثالثة: القواعد الفقهية:

من أمثلتها: النقد بقاعدة نفي الحرج. قال صاحب «التبصرة» في مسألة الكفارة بالصيام لمن عجز عن العتق أو الكسوة أو الإطعام إذا حنث في يمينه: «قال ابن القاسم: ومن كانت له دار يسكنها، أو خادم تخدمه، لم يجزه الصوم. فيجوز له أخذ الكفارة، ولا يجزئه الصوم. قال محمد[3]: لا يصوم حتى لا يجد إلا قوته، ويكون في بلد لا يعطف عليه فيه[4]. وقال ابن القاسم: في كتاب ابن مزين (ت٢٥٩هـ): إن كان له فضل على قوت يومه أطعم، إلا أن يخاف الجوع، وهو في بلد لا يعطف عليه فيه.

وجميع هذا حرج، والمفهوم من الدين التوسعة فوق هذا، وأن لا يحوجه إلى التكفف؛ لأنه من الحرج»[5].

■ الوسيلة الرابعة: مقاصد الشريعة:

من أمثلتها: النقد بمقصد توحيد المسلمين وتجنب ما يؤدي إلى تفرقتهم:

حكى صاحب «المعيار المعرب» فتوى الإمام أبي محمد عبد الكريم بن عبد الرحمٰن بن عطاء الله المالكي (ت٦١٢هـ) ونصه: «الصلاة خلف كل من الأئمة الذين أمر بترتيبهم إمام المسلمين خليفة رسول الله في الأرض... تامة

---

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني (١/ ٥٦٣).

(٢) انظر: إحكام الفصول، الباجي (١/ ٣٩٥). والإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (٣/ ٦٣٥). والعدة في أصول الفقه، ابن الفراء البغدادي (٣/ ٧٦٨).

(٣) يعني: ابن الموّاز (ت٢٦٩هـ).

(٤) في النوادر والزيادات للقيرواني: أن محمد بن الموّاز حكاه عن مالك. [انظر: (٤/ ٢٤)].

(٥) التبصرة ـ من أول كتاب الحج إلى نهاية كتاب الجهاد ـ، بتحقيق: توفيق الصائغ (٥١١).

لا كراهة فيها؛ إذ مقاماتهم كمساجد متعددة لأمر الإمام بذلك، وسواء في ذلك الأول فمن بعده، وإذا كان الإمام يصلي في أول الوقت فالصلاة خلف غيره ممن يؤخر إلى ربع القامة[1] أفضل في غير الصبح والمغرب، والمصلي خلف إمام المقام كالمصلي خلف غيره».

ثم حكى فتوى أبي العباس أحمد القرطبي المالكي (ت٦٢٦هـ) ونصها: «كذلك أقول، غير أن ترتيب الأئمة في الوقت إن كان بإذن الإمام فلا سبيل إلى مخالفته، وإن كان بغير إذنه فكل إمام يحافظ على ما هو الأفضل عند إمامه، ولا يجوز لمتبع إمام أن يخالف مذهب إمامه بغير موجب شرعي».

ثم قال: «وأجاب غيرهما بمثل جوابهما».

وعلّق على هذه الأجوبة فقال: «قلتُ: اتفاق هؤلاء على إجازة ما فعله خلفاء بني العباس من تعدد الأئمة بالمسجد الحرام، كلٌّ في مقام، مع ما فيه من التعرض لتفريق الجماعات، غير سالم من الاعتراض، والله أعلم»[2].

■ الوسيلة الخامسة: المبادئ العقلية المسلّمة:

وأقصد بالمبادئ العقلية المسلمة: الأدلة العقلية العامة الضرورية، البدهي منها والحسي[3].

فإذا تقرر أنه لا تعارض بين العقل الصحيح والنص الصريح، فإن المبادئ العقلية المسلّمة، تثبُت معيارًا على ما خالفها.

ومن أمثلتها: حكى في «شرح التلقين» موقف المذهب المالكي من دلالة الرضاع على الحياة قائلًا: «وقد اضطرب المذهب في الحركة والرضاع

---

(١) قامة كل إنسان سبعة أقدام بقدم نفسه، وأربعة أذرع بذراعه؛ فربعُ القامة ذراعٌ؛ بأن يصير ظل الشخص كذلك زيادة على ظل الزوال. [انظر: الشرح الكبير للدردير، مع حاشية الدسوقي (١/ ١٧٦)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١/ ١٨٠)].

(٢) الونشريسي (١/ ٢٠٠ ـ ٢٠٢).

(٣) العلم الضروري ينقسم إلى قسمين: بدهي وحسي؛ فالبدهي: هو ما يتوصل إليه العقل من غير احتياج إلى فكر وتدبر، كالعلم بأن الجزء أقل من الكل. أما الحسي فهو: ما يُدرك من جهة الحواس. [انظر: إحكام الفصول (١/ ١٧٤)، والإحكام، الآمدي (١/ ١٢)].

والعطاس». وعلّق قائلًا: «وأما الرضاع فلا معنى لإنكار دلالته على الحياة؛ لأنا نعلم يقينًا أنه محال في العادة أن يرضع الميت، وليس الرضاع من الأفعال التي تكون مترددة بين الطبيعة والاختيار،... والتشكك في دلالته على الحياة تطرق إلى هدم قواعد علوم ضرورية»[1].

■ الوسيلة السادسة: مُعتمَدات المذاهب:

وأقصد بمعتمدات المذاهب هي ما استقر الاصطلاح على اعتماده في مذهب فقهي من: كتب وفقهاء وفتاوى وقواعد؛ فالنقد على فروع المذاهب يكون بأصول ما اعتمدته، وإن لم يوافق الناقد على الأصل فله **حالتان**:

- أن يتنزّل منزلة الموافِق ـ مُجاراةً ـ لإثبات أن الخلل في الفرع واقعٌ حتى على أصول المذهب.
- أن يُوجّه نقدَه إلى الأصل مباشرة.

ومن أمثلتها:

حكى في «الاستذكار» في تقرير مسألة وجوب قضاء الصلاة على من تركها عمدًا، قولَ بعض أهل الظاهر[2] أنه لا يقضيها، وقال ناقدًا: «والعجب من هذا الظاهري في نقضه أصله وأصل أصحابه فيما وجب من الفرائض بإجماع أنه لا يسقط إلا بإجماع مثله، أو سُنَّة ثابتة لا تنازع في قبولها، والصلوات المكتوبات واجبات بإجماع.

ثم جاء من الاختلاف بشذوذ خارج عن أقوال علماء الأمصار واتبعه دون سند روي في ذلك وأسقط به الفريضة المجتمع على وجوبها ونقض أصله...

وقد ذكر أبو الحسن بن المغلس (ت٣٢٤هـ) في كتابه «الموضح على مذهب أهل الظاهر» قال: فإذا كان الإنسان في مصر في حش، أو موضع

---

(١) شرح التلقين (١١٧٨).

(٢) هكذا أطلقه ابن عبد البر، ويظهر أنه ابن حزم، يُراجع: المُحلى شرح المجلى، ابن حزم (١٤٨/٢).

نجس، أو كان مربوطًا على خشبة، ولم تُمكنه الطهارة، ولا قدر عليها، لم تجب عليه الصلاة حتى يقدر على الوضوء، فإن قدر على الطهارة تطهر وصلى متى ما قدر على الوضوء والتيمم.

قال أبو عمر[1]: هذا غير ناس ولا نائم، وقد أوجب أهل الظاهر عليه الصلاة بعد خروج الوقت، ولم يذكر ابن المغلس خلافًا بين أهل الظاهر في ذلك.

وهذا الظاهري يقول: لا يصلي أحد الصلاة بعد خروج وقتها إلا النائم والناسي لأنهما خُصَّا بذلك ونص عليهما[2].

فإن قال: هذا معذور، كما أن النائم والناسي معذوران، وقد جمعهما العذر. قيل له: قد تركت ما أصلت في نفي القياس، واعتبار المعاني، وألّا يتعدى النص، مع أن العقول تشهد أن غير المعذور أولى بإلزام القضاء من المعذور.

وقد ذكر أبو عبد الله أحمد بن محمد الداودي البغدادي (ت٣١٨هـ) في كتابه المترجم بـ«جامع مذهب أبي سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني» في باب صوم الحائض وصلاتها، من كتاب الطهارة، قال: كل ما تركت الحائض من صلاتها حتى يخرج وقتها فعليها إعادتها. قال: ولو تركت الصلاة حتى يخرج وقتها، وتريثت عن الإتيان بها حتى حاضت أعادت تلك الصلاة بعينها إذا طهرت.

فهذا قول داود، وهذا قول أهل الظاهر، فما أرى هذا الظاهري إلا قد خرج عن جماعة العلماء من السلف والخلف، وخالف جميع فرق الفقهاء، وشذ عنهم»[3].

---

(١) هو ابن عبد البر المالكي صاحب الاستذكار (ت٤٦٣هـ).

(٢) فقد روى مسلم في صحيحه بسنده عن أنس رضي الله عنه قال: قال نبيُّ الله ﷺ: «**من نسي صلاة أو نام عنها فكفَّارتها أن يصلِّيَها إذا ذكرها**». [(٣٠٩)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها، رقم (٣١٥ ـ ٦٨٣)].

(٣) ابن عبد البر (١/ ٨٢).

ففي نقد ابن عبد البر للظاهري المُخالف في هذه المسألة، عيّر بما هو مُعتمد عنده من مذهبه **بعدة معتمدات**:

المعتمد الأول: قاعدة: ما وجب من الفرائض بإجماع أنه لا يسقط إلا بإجماع مثله، أو سنة ثابتة لا تنازع في قبولها. وهذا الظاهري لم يُحقق هذه القاعدة في خلافه هذا.

المعتمد الثاني: النقل من كتبهم، وهو يُفيد أن قضاء الصلاة لا يختص بالنائم والناسي، وهو خلاف ما ادعاه هذا الظاهري المُخالف.

المعتمد الثالث: نقل قول إمام المذهب داود بن علي الظاهري، الذي يقتضي عدم اختصاص النائم والناسي بقضاء الصلاة.

▪ الوسيلة السابعة: مقررات العلوم المكتسبة الأخرى، وأقوال أهل الخبرة فيها:

والعلوم المكتسبة هي الحاصلة عن طريق النظر والاستدلال، وهي على قسمين: علوم عقلية: وهي التي لا تفتقر إلى شرع. وعلوم شرعية: وهي ما تقع عن الشرع[1].

وقيّدتُ بـ(الأخرى) لإخراج ما يتصل بعلم الفقه، والذي استغرقته الوسائل السابقة لهذه الوسيلة إن أخرجنا المبادئ العقلية المسلَّمة.

فالتعبير بها مبرّرٌ لأن الشرع لا يُمكن أن يُصادم نتائج العقول اليقينية، والتعبير بأقوال أهل الخبرة فيها لأن أقوالهم مُعتبرة في تحقيق مناط المسألة، فإذا خُولفت أقوالهم فيما يُرجع إليهم فيه في مسألة ما فإنه يُمكن نقدُ ما خالف أقوالهم أو نتائج أقوالهم بوسيلة هذه الأقوال ونتائجها.

يُنبه لهذا المعنى صاحب «الموافقات» عند إثباته لمسألة أن المجتهد في الأحكام الشرعية لا يلزمه أن يكون مجتهدًا في كل علم يتعلق به الاجتهاد على

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد الصغير، محمد بن الطيب الباقلاني (١٨٥ ـ ١٨٧). أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (٩). العدة في أصول الفقه (١/ ٨٢).

الجملة، فقال: «ونحن نمثل بالأئمة الأربعة: فالشافعي عندهم مقلد في الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته، وأبو حنيفة كذلك، وإنما عدّوا من أهله مالكًا وحده، وتراه في الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب والحيض وغير ذلك، ويبني الحكم على ذلك، والحكم لا يستقل بدون ذلك الاجتهاد»[1].

ويُضاف هنا أن الناقد قد يكون من أهل الخبرة في علم ما مع علم الفقه فيجمع بين التمكن من الوسيلة والنقد بها.

ومن تطبيقاته:

التعيير بعلم الهندسة والفلك في هذا المثال، وهو أنه جاء في «المعيار المعرب» أن القاضي أبا القاسم بن سراج المالكي (ت٨٤٨هـ) سئل عن إمام ينحرف عن محراب المسجد بالأندلس لجهة الشرق انحرافًا كثيرًا مع أن المحراب على خمسة وأربعين جزءًا كما هي أكثر محاريب مساجد الأندلس.

فذكر له أبو القاسم أن المسجد المسؤول عنه هو إلى جهة الكعبة بلا إشكال، وقال: «سواء استدللنا عليها بالأدلة الشرعية أو بطريق الآلات، ومن اختبر ذلك تبين له صحة ما ذكرته».

وقف الأستاذ أبو الحسن علي القرياني المالكي (ت٨٤٤هـ)[2] على هذا الجواب منتقِدًا، ومما قاله: «من أغرب ما في جوابه قوله تقام عليه البراهين بالأدلة، ليت شعري مَن أهل البراهين على هذا؟ أهل الحساب أم غيرهم؟ وهم من أهل قطرنا الأندلسي متفقون في كل قطر على انحراف قبلتنا إلى جهة المغرب كثيرًا» وذكر من يرى أنهم يؤيدون قوله.

قال أبو القاسم مُجيبًا ناقدًا: «جوابه أن هذا الكلام صرّح بقلة معرفته، فإن الأدلة الشرعية وغيرها تعضد ما قلته». وذكر دليل الاستقراء على أن

---

(١) الشاطبي (٤/ ٤٨٠).

(٢) هكذا ورد تلقيبه بالقرياني في (المعيار المعرب) في النسخة التي عندي، بينما لُقب بالقرباقي وسيقت نفس الفتوى وتعقيبه عليها ورد ابن سراج عليه في: فتاوى قاضي الجماعة أبي القاسم بن سراج الأندلسي (٧٨، وما بعدها).

الكعبة تقع من أرض الأندلس في جهة الربع الجنوبي الشرقي، وذكر دليل ذلك بمقررات علم الفلك في مواقع النجوم الدالة على ذلك، وقال: «فإذا تقرر هذا فيقال: إن القبلة التي تكون على وسط الربع صحيحة كما ذكرته في الجواب، وأن خمسة وأربعين جزءًا في الربع المشار إليه هو على الوسط، وبيان صحتها أنا إن اعتبرنا الجهة على مقتضى المشهور[1] فقد حصلت بلا إشكال، لا سيما وقد نص أهل الحكمة ـ منهم الغزالي ـ على أن الإنسان إذا استقبل بنظره جهة أنه يرى بالعينين معًا ربع الدائرة، وإن قلنا بالقول الشاذ ـ وهو اعتبار السمت[2] ـ فالغالب أنه يحصل مع استقبال الوسط؛ لأن الذين قالوا بالسمت رأوا أنه كما تسامت النجوم[3]، وعلى هذا قد تحصل مع وسط الربع، والله أعلم؛ لأن الدائرة إذا عظمت كثر المسامتون لمركزها»[4].

فترى أن القاضي أبا القاسم نقد من خطّأه وعيّر نقده بأقوال أهل الخبرة وهو من عبر عنهم بأهل الحكمة، وبما تقرر في علم الهندسة أن الدائرة إذا عظمت كثر المسامتون لمركزها، وهو يقتضي ألّا يمتنع التسامح في حالة البُعد لاتساع منطقة الوسط المُستَقبلة وِجهةً للقبلة.

---

(١) يعني: المشهور من مذهب مالك، وهو أن من لم يُعاين مكة فإنه يُكلّف باستقبال جهتها لا سمتها. ذكره في نص الفتوى. [يُنظر: المعيار المعرب (١/ ١٢٠)].

(٢) نقل الونشريسي المقصود به في كلام الفقهاء هنا في (المعيار المعرب) عن أبي القاسم بن سراج حيث قال: «السمت عند أهل الآلات هو أن يقدر أن لو وضع خط مستقيم من مكان الإنسان لوقع مقابلًا للكعبة، والقائلون بطلب السمت من الفقهاء لا يضيقون هذا التضييق، وإنما يكفي عندهم المسامتة بالأبصار كما تسامت النجوم». [١/ ١٢٢].

(٣) بمعنى أن تُقدّر الكعبة كأنها بمرأى من المستقبلين لها، وأن الرائي يتوهم المقابلة والمحاذاة وإن لم تكن كذلك في الحقيقة. هكذا فسره المازري في [شرح التلقين (٤٨٧)].

(٤) (١/ ١١٧ ـ ١٢٣).

المبحث الثاني

طرق اكتساب النقد الفقهي والدربة عليه

وأبحثه على مستويين:

المسألة الأولى: على المستوى الشخصي:

وهي طرق لا أدعي أنها حاصرة وإنما هي اجتهاد شخصي من خلال التأمل وشيء من الممارسة[1]، **وهي**:

١ ـ تعزيز الملكة الفقهية.

٢ ـ اكتساب وتعزيز مهارات التفكير الناقد.

٣ ـ التفتح على آراء الرأي الآخر والتجرد للنظر في حججه وتسبيبه واستنتاجه.

٤ ـ استصحاب احتمال الخطأ في الاجتهاد الشخصي واحتمال الصواب في اجتهاد الآخر.

٥ ـ القراءة والاطلاع باستمرار في الآراء والاتجاهات.

٦ ـ المدارسة مع المؤهلين للنقد المهتمين بنقد الآراء والاتجاهات ومناقشتها.

---

(١) وأنوّه هنا أن من تصدّوا للتعليم والإفتاء سيكونون أوفر حظًّا وتوجيهًا في هذا الفصل من الباحثة.

المسألة الثانية: على مستوى مؤسسات الإنتاج الفقهي ومؤسسات التعليم، ومنابر التوجيه الديني:

ذكر صاحب «نظرية النقد الفقهي»[1] عشرة أمور من أجل ما سماه «عودة صحيحة للنقد في دراساتنا الإسلامية المعاصرة» أوافقه في هذه العشرة وأراها مناسبة لسردها في هذه المسألة، كون ما ذكره ـ كما أرى ـ هي وسائل لاكتساب النقد الفقهي والدربة عليه على مستوى مؤسسات الإنتاج الفقهي ومؤسسات التعليم ومنابر التوجيه الديني، وأذكر هذه الأمور مستعينةً ببعض عباراته، مضيفةً إليها أو موجهةً لها إلى ما يناسب مسألتنا هنا، والفقرات التي تحتها خطّ هي إضافة من عندي على ما ذكره وفقه الله:

١ ـ إشاعة التفتح على المذاهب.

٢ ـ هدم الهوة بين الانتماءات الفكرية والحركية والدراسات الأكاديمية.

٣ ـ تنمية مهارات التفكير الناقد لدى طلبة المدارس وتعويدهم عليه.

٤ ـ وضع مقرر عن النقد الفقهي في المرحلة الجامعية.

٥ ـ توجيه البحوث الأكاديمية.

٦ ـ محاربة الفساد العلمي.

٧ ـ تشجيع النشر في ميدان النقد.

٨ ـ رصد جوائز للدراسات النقدية الفقهية.

٩ ـ نشر أعمال المجامع الفقهية ولجان التقويم.

١٠ ـ نشر الأحكام القضائية وتسبيباتها.

١١ ـ الاستفادة من فضاءات الإعلام المعاصر.

١٢ ـ إنشاء قسم للنقد في المراكز البحثية.

---

(١) انظر: (ص٦٩) وما بعدها.



الفصل الرابع

أثر النقد في الفقه ومدارسه

وأناقش ذلك في المبحثين التاليين:

المبحث الأول

أثر النقد على الاتجاهات الفقهية

تمثل هذا الأثر في صور، تحصّل لي منها الصور التالية:

١ ـ الأثر التوليدي:

فالانتقادات الفقهية أثّرت في توليد اتجاهات فقهية من خلال تبادل الانتقادات بين اتجاهين أو أكثر، وعند التأمل في المذاهب الفقهية نجد أنها ترجع لجذور الخلاف والنقد الذي كان بين الصحابة.

جاء في «الاتجاهات الفقهية»: «نستطيع أن نعتبر عصر الصحابة منبع الآراء الفقهية: منه تنبع وتتدفق، ثم تسيل متشعبة في أودية الزمن، مكتسبة في مسيرتها ما اختلطت به من الطبائع والعقول والبيئات... ونظرة فاحصة إلى معظم المذاهب الإسلامية بما تمثله من اتجاهات فقهية تؤكد ما نقول، وتكشف عن جذور هذه المذاهب الممتدة إلى عصر الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ تمتص منه حياتها، وتتلمس فيه البراهين على صحتها، واستقامة طريقها، وتستأنس به لما تذهب إليه»[١].

---

(١) (١٤٠).

وقد درس الباحث محمد عيد استدراكات الصحابة في الكتب الستة، ودرس أثر كل استدراك على المذاهب الفقهية، مما ثبت معه تطبيقيًّا أثر النقد والاستدراكات في نشأة الاتجاهات الفقهية[1].

ومن الاتجاهات التي درسها صاحب «الاتجاهات الفقهية» ـ اتجاهًا متولّدًا عن الانتقادات ـ اتجاهُ (فقه المحدّثين) حيث قال: «ومن النتائج الهامة التي أسفر عنها الصراع بين المحدثين وخصومهم بروز فقه المحدثين وظهوره إلى الوجود، مستقلاً عن مذاهب الفقهاء، متميّزًا عنهم، شاقًّا لنفسه طريقًا لا تنتسب لأحد غير المحدثين»[2].

وقال في موضعٍ آخر: «وفي عصر أحمد بن حنبل، وبتأثيرات التيارات النقدية، وحدّة الصراع الفكري، وعنف محنة خلق القرآن، وصلابة أحمد بن حنبل فيها ـ برز فقه المحدثين، ووجد التربة الصالحة لنموه ونضجه»[3].

ويُمكن تطبيق هذا الأثر أيضًا على ما جاء به الشافعي، الذي والفَ بين اتجاه أهل الأثر في الحجاز، واتجاه أهل الرأي في العراق، حيث نقد الفريقين، وأبرزَ اتجاهًا يجمع بين الرأي والأثر، وذلك واضح في (رسالته).

قال أبو زهرة (ت١٣٩٤هـ): «وهكذا ترى الشقة بين أهل العراق وأهل الحجاز قد أخذت تضيق، حتى تقاربا. كل ذلك في شباب الشافعي، فلما جاء دوره، كان هو الوسط الذي التقى فيه أهل الرأي وأهل الحديث معًا، فلم يأخذ بمسلك أهل الحديث في قبولهم لكل الأخبار ما لم يقم دليل على كذبها، ولم يسلك مسلك أهل الرأي في توسيع نطاق الرأي؛ بل ضبط قواعده، وضيق مسالكه، وعبّدها، وسهلها، وجعلها سائغة»[4].

---

(١) في رسالته الموسومة بـ: كشف الغطاء عن استدراكات الصحابة النبلاء ﷺ بعضهم على بعض من خلال الكتب الستة جمعًا ودراسة.

(٢) (ص١٢١).

(٣) (ص١٢٧).

(٤) الشافعي حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه، محمد أبو زهرة (ص٧٩).

٢ ـ الأثر التقاربي:

قال في «الاتجاهات الفقهية»: «كما ينبغي أن نتنبه إلى أن اللقاءات التي كانت موجودة في القرن الأول لم تنقطع في هذا القرن[١]؛ بل كانت دائرتها متصلة، وكثيرًا ما أنتجت هذه اللقاءات مناقشات ومناظرات كانت ذات أثر لا يُنكر في تقارب الأفكار، والاطلاع على ثمرات العقول المختلفة؛ فأبو حنيفة يلتقي مع الأوزاعي ويناقشه... ويناظر مالكٌ أبا حنيفة حتى يعرق من المناظرة معه، ويقول لليث: إنه لفقيه يا مصري. ويزامل الليثُ بن سعد مالكًا في الدراسة، ويتلقى عمن تلقى عنه، ثم يسافر إلى العراق، ويرى أبا حنيفة يجيب عن مسألة فيصوّر الليثُ انطباعه لهذه الإجابة بقوله: «والله ما أعجبني صوابُه كما أعجبتني سرعة جوابه»، ثم يعود الليث إلى مصر. كما يلتقي أبو يوسف بمالك، ثم يتتلمذ محمد بن الحسن عليه، ويروي عنه الموطأ، ويعلق عليه من وجهة نظر مدرسته، ويتعلم الشافعي بمكة والمدينة، ثم يلتقي بمحمد بن الحسن، ويأخذ عنه، ويناظره، ويرحل أسد بن الفرات إلى مالك ويسمع منه، ثم يذهب إلى العراق، فيلقى أبا يوسف ومحمد بن الحسن، وقد ذكر القاضي عياض أن أبا يوسف أخذ عنه موطأ مالك»[٢].

ويذكر التأثير التقاربي للمناظرات على الاتجاهين فقال: «فإذا عيب على أهل الرأي أنهم لا يشتغلون برواية الحديث فقد نفعهم هذا النقد، وحاولوا أن يسدوا هذه الثغرة، فاشتغلوا برواية الحديث على يد أبي يوسف ومحمد بن الحسن، وإذا عيب على أهل المدينة أنهم لا يعطون العقل حريته في التصور وفرض الفروض، فقد سلموا عمليًّا بذلك، وامتلأت كتبهم من بعد بالفروع المقدرة والفروض الممكنة، سواء في الفقه المالكي والفقه الشافعي»[٣].

وسجّل صاحب «الفكر السامي» أيضًا هذا الأثر فقال: «ولكن لما

---

(١) أي: القرن الثاني الذي سياق كلام المؤلف له من (ص٥٤).

(٢) (ص٧٤ ـ ٧٥).

(٣) (ص٧٦). وانظر: (ص١٢١) منه.

انتقلت العاصمة إلى بغداد نقل بنو العباس علماء جلة من الحجاز إلى العراق لنشر السُّنَّة، منهم ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن ويحيى بن سعيد (ت١٤٣هـ) وهشام بن عروة، ومحمد بن إسحاق (ت١٥٠هـ) صاحب «المغازي»، وغيرهم، فعند ذلك بدأ امتزاج مذهب العراق بمذهب الحجاز، وتقاربا، ثم زاد التقارب برحلة أصحاب أبي حنيفة كأبي يوسف ومحمد بن الحسن إلى مالك، والأخذ عنه، كما أن أفكار العراقيين انتقلت مع هؤلاء، وقبلهم أيضًا برجوع ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن من العراق للمدينة، فزالت النفرة شيئًا ما»[1]. وقال عن «الموطأ»: «وقد اعتدل الحنفية لما رحلوا إليها وأخذوها»[2].

٣ ـ الأثر التباعدي:

هذا أثر نتج عن الاستعمال السلبي للنقد، وذلك عندما يكون القصد منها نصرة المذهب أو رأي الإمام وليس الوصول إلى الحق، ويقول في هذا صاحب «الاتجاهات الفقهية»: «غير أن هذه المذاهب شرعت تتباعد برجالها، وتتجافى بالقائمين عليها، والمنتسبين إليها، ببدء شيوع فكرة التقليد للمذاهب، والتعصب لرجاله، والمناظرات التي اتخذت قاعدتها أن تعرف الحق بالرجال، لا أن تعرف الرجال بالحق، مما جعل التنافس المذهبي يستعر، والتنابز بالألقاب ينتشر كالوباء الباسط جناحيه على أفق العالم الإسلامي، لا يكاد ينجو منه أحد إلا من عصم الله»[3].

٤ ـ الأثر الاستمراري:

فالنقد الفقهي مثّل عاملًا مهمًّا في بقاء الاتجاهات الفقهية وعدم اندراسها.

---

(١) (٢/١١٠).

(٢) (٢/١١٦). وانظر: الشافعي حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه (ص٧٩).

(٣) (ص٧٦).

وقد سجّلت «الموسوعة الفقهية الكويتية» هذا فقالت: «وَالْحَقُّ أَنَّ بَقَاءَ مَذْهَبٍ مَا أَوِ انْتِشَارَهُ يَعْتَمِدُ ـ أَوَّلًا وَقَبْل كُل شَيْءٍ ـ عَلَى ثِقَةِ النَّاسِ بِصَاحِبِ الْمَذْهَبِ وَاطْمِئْنَانِهِمْ إِلَيْهِ، وَعَلَى قُوَّةِ أَصْحَابِهِ وَدَأْبِهِمْ عَلَى نَشْرِهِ وَتَحْقِيقِ مَسَائِلِهِ وَتَيْسِيرِ فَهْمِ هَذِهِ الْمَسَائِل بِحُسْنِ عَرْضِهَا»[1].

فتحقيق المسائل وتيسير عرضها يلازمه نقد رواياتها الضعيفة، أو المناقشة النقدية لمدركها، أو منهج عرضها وترتيبها.

وفي «الفكر السامي» قال ـ مبيّنًا أثر إهمال النقد الفقهي على المذاهب ـ: «إن عدم تنقيح كتب الفقه هو من موجبات هرمه أيضًا لا سيما في المذهبين الحنفي والمالكي، إذ كان فيهما مجتهدون متفاوتون كثيرون، فلا تزال مسائلهما متشتتة في كتب الفتاوى؛ فالمفتي محتاج إلى مراجعة أسفار كثيرة ونظر عميق، وربما وجد المسألة في غير مظنتها، فإذا لم يكن له حفظ وباع ومزيد اطلاع، وراجع في الفتوى الواحدة جميع الباب التي منه كباب البيوع في مسألة من البيع، فإنه يقع في الغلط والشغب لا محالة»[2].

٥ ـ الأثر التجديدي:

بمعنى تجديد النظر في أصول الاتجاهات وفروعها.

فالنقد الفقهي أثّر في إبراز مواضع الخطأ أو النقص في الاتجاهات لدى أصحابها، فيكرّوا عليها بالإصلاح تنقيحًا وتحريرًا.

طبّق ذلك صاحب «الفكر السامي» على محمد بن الحسن حيث قال: «وأخذُه عن مالك كبح جماحه عن التغالي في الرأي، فأدخل بسبب ذلك تعديلًا كبيرًا على أهل الرأي، ثم كذلك احتكاكه بالشافعي لما كان بالعراق»[3].

---

(١) (١/٤٠).
(٢) (٤/٢٢٦).
(٣) (٢/٢٠٩).

وقد سجّل الباحث عشاق هذا الأثر من خلال دراسته لمناظرات مالكية العراق والقيروان مع أصحاب المذاهب الأخرى قائلًا: «كما كانت لمناظرات مالكية العراق والقيروان مع أصحاب المذاهب الأخرى أثر جلي في تشربهم للحس النقدي الذي كرّوا به على أصول المذهب وفروعه تنقيحًا وتحريرًا»[1].

(١) منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري (١/ ١١).

المبحث الثاني

أثر النقد على التصنيف

وتحصّلت لي الصور التالية لهذا الأثر:

١ ـ تولد مجالات بحثية في التصنيف:

ذلك أن النقد المتبادل بين الاتجاهات الفقهية دعتْ المصنفين إلى التأليف للمُقاربة بين الاتجاهات، أو للمُحاجّة، أو لبيان مدارك الأقوال.

وقد خَلصَ صاحب «الاتجاهات الفقهية» إلى أن التأليف في مختلف الحديث ومشكل الآثار والناسخ والمنسوخ ونحو ذلك كان من نتائج المناقشات والنقد المتبادل بين أهل الرأي وأهل الأثر، فقال: «وكما كان التأليف في علوم الحديث نتيجة الخصومة بين المحدثين وغيرهم، كان ظهور المؤلفات في التصحيف وفي مختلف الحديث ومشكله وناسخه ومنسوخه من نتائج هذه الخصومة أيضًا، كل ذلك ليكون لدى طالب الحديث ثقافة تجمع إلى الرواية الوعي والدراية، فلا يجد مهاجموهم ثغرة ينفذون منها إليهم. فيؤلف الشافعي في اختلاف الحديث، وابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) في مشكل الحديث كتابه «تأويل مختلف الحديث»، ويؤلف الطحاوي (ت٣٢١هـ) في اختلاف الحديث كتابه «شرح معاني الآثار»، . . . كما يؤلف كتابه «مشكل الآثار» ويجيء بعض العلماء إلى الأحاديث الموهمة للتشبيه فيفردها بالتأليف، كما صنع أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك (ت٤٠٦هـ) في كتابه «مشكل الحديث وبيانه». . . وكذلك ألف السيوطي كتابه «تأويل مختلف الأحاديث الموهمة للتشبيه». وإلى عهد قريب كانت الخصومة في الأحاديث المشكلة تدفع بعض الغيورين للتصدي

لدفع اعتراضات العقلية الحديثة على بعض الروايات التي يظنونها مناقضة لبعض الحقائق العلمية من طبية وفلكية وغيرها»[١].

ومن نتائج النقد الفقهي تأليف الكتب المهتمة بالخلاف لبيان مدارك الأقوال. قال ابن خلدون، مبيّنًا هذا الأثر، مع تطبيقات له: «وجرت بينهم[٢] المناظرات في تصحيح كلٍّ منهم مذهب إمامه، تجري على أصول صحيحة وطرائق قويمة، يحتج كلٌّ على صحة مذهبه... وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمة، ومثارات اختلافهم، ومواقع اجتهادهم، كان هذا الصنف من العلم يسمى بالخلافيات...، وهو لعمري علم جليل الفائدة... وتآليف الحنفية والشافعية فيه أكثر من تآليف المالكية... وللغزالي فيه كتاب «المآخذ»، ولأبي بكر العربي من المالكية كتاب «التلخيص» جلبه من المشرق، ولأبي زيد الدبوسي كتاب «التعليقة»، ولابن القصار من شيوخ المالكية «عيون الأدلة»، وقد جمع ابن الساعاتي (ت٦٩٤هـ) في «مختصره» في أصول الفقه جميع ما ينبني عليها من الفقه الخلافي، مدرجًا في كل مسألة ما ينبني عليها من الخلافيات»[٣].

وقال عن الشافعية: «وقاسموا الحنفية في الفتوى والتدريس في جميع الأمصار، وعظمت مجالس المناظرات بينهم، وشُحنت كتب الخلافيات بأنواع استدلالاتهم»[٤].

ومن نتائج النقد الفقهي أيضًا تأليف كتب الجدل تقنينًا وآدابًا، وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: «فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول مُتسِعًا، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صوابًا ومنه ما يكون خطأً، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابًا وأحكامًا يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال

---

(١) (ص١١٩).

(٢) أي: أتباع المذاهب الأربعة.

(٣) مقدمة ابن خلدون (١/٥٧٨).

(٤) السابق (١/٥٦٧).

المستدل والمجيب، وحيث يسوغ له أن يكون مستدلًا، وكيف يكون مخصومًا[1] منقطعًا، ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت، ولخصمه الكلام والاستدلال»[2].

٢ ـ إصلاحُ نصوص المدونات، وتحقيق عزو الروايات، وعرض ما احتوته من الأقوال على الأصول والمقاصد لتقييمها قبولًا أو ردًّا:

ومن أمثلة ذلك: صنعُ سحنون لما تلقى (الأسدية) عن أسد بن الفرات، فلاحظ فيها ضعف عزو رواياتها، واختلاط مسائلها، وعدم مقابلتها بأصول ابن القاسم التي سمعها من مالك، فرحل بـ(الأسدية) إلى ابن القاسم، فحقق نقولها، وعزو مسائلها[3].

ويبين ابن عاشور (ت١٣٩٠هـ) أثر السلوك النقدي الذي سلكه اللخمي ومن تبعه في المذهب المالكي قائلًا: «وتكوّن بالإمام اللخمي الإمام أبو عبد الله المازري، فكان مع الحلبة التي عاصرته من الفقهاء الذين نستطيع أن نذكر منهم على سبيل المثال الواضح أربعة: وهم المازري وابن بشير (ت بعد ٥٣٦هـ)[4] وابن رشد الكبير (ت٥٣٦هـ) والقاضي عياض (ت٥٤٤هـ). فهؤلاء هم الذين سلكوا طريقة جديدة في خدمة الحكم، هي الطريقة النقدية التي أسس منهجها أبو الحسن اللخمي، فصاروا في الفقه يتصرفون فيه تصرف تنقيح، وينتصبون في مختلف الأقوال انتصاب الحكم الذي يقضي بأن هذا

---

(١) نبّه المحقق أن الكلمة في نسخة أخرى «مخصومًا» بينما أثبتَ «مخصوصًا»، ورجّحتُ ما أثبتُّه لمناسبته للسياق فيما يبدو لي. والله أعلم.

(٢) مقدمة ابن خلدون (١/ ٥٧٩).

(٣) مقدمة ابن خلدون (١/ ٥٦٩).

(٤) قال ابن فرحون: «وكان بينه وبين أبي الحسن اللخمي قرابة، وتعقّبه في كثير من المسائل، ورد عليه اختياراته الواقعة في كتاب (التبصرة)، وتحامل عليه في كثير منها». [الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (٢/ ٢٦٥)].

وتوصل الباحث/د. محمد بلحسان، إلى أنه عاش بعد سنة (٥٣٦هـ).

[انظر: قسم التحقيق من: التنبيه على مبادئ التوجيه ـ قسم العبادات، ابن بشير، تحقيق ودراسة محمد بلحسان (١/ ١١١)].

مقبول وهذا ضعيف، وهذا غير مقبول، وهذا ضعيف السند في النقل، وهذا ضعيف النظر في الأصول، وهذا مغرق في النظر في الأصول، وهذا محرج للناس أو مشدد على الناس، إلى غير ذلك... فكان المذهب المالكي قد تكوّن بهؤلاء تكوّنًا جديدًا، إذ دخل عليه عنصر النقد والتنقيح والاختيار، وأصبحت الأقوال في كل مسألة مصنفة تصنيفًا تقديريًّا، منها ما هو أولى ومنها ما هو راجح، ومنها ما هو أصح إلى غير ذلك»[1].

وقد ميّزت كتب التنقيح والتحرير الروايات والفتاوى المعمول بها وغير المعمول بها، كتمييز الشافعية ـ مثلًا ـ بين مذهب الشافعي القديم والجديد، والضعيف والقوي من الآراء، والراجح والمرجوح، في حملة نقدية نقّحتْ المدونات في الفقه الشافعي «فبعد ما يقرب من أربعة قرون (٢٠٤هـ ـ ٦٠٤هـ) على وفاة الإمام الشافعي ـ مؤسس المذهب ـ أصبحت مدونات فقه الشافعية كثيرة جدًّا، وقد أقام مصنفوها في بقاع متباعدة... كان من الطبيعي أن يوجد في تلك المصنفات الفقهية الكثيرة في عددها، والمتفاوتة في أحجامها، والمدونة في أزمنة مختلفة خلال أربعة قرون متتالية لوفاة الإمام الشافعي سنة (٢٠٤هـ)، أن يوجد فيها عدد غير قليل من التخريجات المخالفة لأصول المذهب، أو الاستنباطات المرجوحة، أو الاجتهادات الشاذة ونحو ذلك، فأصبحت الحاجة ملحّة للقيام بعملية تهذيب لتلك المصنفات الكثيرة، خاصة بعد استقرار المذهب الشافعي وصيرورته مذهبًا رئيسًا في بلاد المسلمين ومجتمعاتهم.

فبرز في أواخر القرن السادس الهجري الإمام عبد الكريم الرافعي (ولد سنة ٥٥٧هـ توفي سنة ٦٢٣هـ)، ليقوم بجهد ضخم في تنقيح المذهب مهد به الطريق لجهود الإمام أبي زكريا النووي (ولد سنة ٦٣١هـ توفي سنة ٦٧٦هـ)»[2].

---

(١) محاضرات، ابن عاشور (ص٧٣).

(٢) المدخل إلى مذهب الشافعي، د. أكرم القواسمي (ص٣٧٣).

وفي «المدخل المفصل» بعد أن ذكر نماذج من ردّ ابن تيمية لبعض الأغاليط على مذهب الإمام أحمد قال: «وإن أَردت الديوان الجامع للتصحيح والتضعيف في المذهب وكشف الغلط؛ فعليك بكتاب خاتمة المذهب المرداوي: (الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف)»[1].

٣ ـ تمحور الجهود الفقهية حول كتب التحرير والنقد، والاهتمام بآراء مؤلفيها:

ويمكن تطبيق ذلك على مؤلفات الغزالي في الفقه الشافعي، قال عنه صاحب «الحاوي»: «وله في الفقه المؤلفات الجليلة، ومذهب الشافعي الآن مداره على كتبه، فإنه نقّح المذهب وحرره ولخصه في «البسيط» و«الوسيط» و«الوجيز» و«الخلاصة»، وكتب الشيخين[2] إنما هي مأخوذة من كتبه»[3].

٤ ـ تجديد طريقة عرض المعلومة لتسهيل وصول الباحث إلى مبحثه:

أدرك صاحب «عقد الجواهر الثمينة» أهمية هذا الأثر، فكان باعثًا لتأليفه هذا الكتاب، فقال عن مذهب مالك: «ولا بلغني عنه أنه كره منه سوى تكريره وعدم ترتيبه، حتى اعتقد بعضهم أنه لا يمكن ترتيبه؛ بل يشق ويتعذر. . . فصرفهم عدم اعتناء أئمة المذهب بترتيبه عن استفادة ما اشتمل عليه من تحقيق المعاني النفيسة الدقيقة، واستنباط الأحكام الجارية على سنن السلف الصالح بأحسن طريقة، واستثارة الأسباب والحِكم التي هي على التحقيق عين الحقيقة، فكانوا كالمعرض عن المعاني النفيسة لمشقة فهمها، والمضرب عن الجواهر الثمينة لتكلف نظمها.

وقد استخرتُ الله تعالى، وشرعت في نظم المذهب بأسلوب يوافق مقاصدهم ورغباتهم، ويخالف ظنونهم فيه ومعتقداتهم، فحذفت التكرار الذي

---

(١) (١/ ١٢٥).

(٢) هما الرافعي والنووي. [انظر: مصطلحات المذاهب الفقهية وأسرار الفقه المرموز (ص٢٣٦)].

(٣) الحاوي للفتاوي في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون، عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي (١/ ٢٤٦).

عيبوا أئمة المذهب إذ لم يحذفوه، وحللت النظام الذي كرهوه، ثم نظمته على ما جنحوا إليه وألفوه»[1].

ويُبيّن صاحب «الذخيرة» أهمية هذا الأثر، وأنه الدافع لتأليفه هذا الكتاب بقوله: «وأنت تعلم أن الفقه ـ وإن جلَّ ـ إذا كان متفرقًا تبددت حكمته، وقلت طلاوته، وبعدت عن النفوس طلبته، وإذا رتبت الأحكام، مخرجة على قواعد الشرع، مبنية على مآخذها، نهضت الهمم حينئذٍ لاقتباسها، وأعجبت غاية الإعجاب بتقمص لباسها.

وقد آثرتُ أن أجمع بين الكتب الخمسة التي عكف عليها المالكيون شرقًا وغربًا، حتى لا يفوت أحدًا من الناس مطلبٌ، ولا يعوزه أرب، وهي: «المدونة» و«الجواهر» و«التلقين» و«الجلاب» و«الرسالة»، جمعًا مرتبًا، بحيث يستقر كل فرع في مركزه، ولا يوجد في غير حيزه، على قانون المناسبة في تأخير ما يتعين تأخيره، وتقديم ما يتعين تقديمه من الكتب والأبواب والفصول، متميزة الفروع، حتى إذا رأى الإنسان الفرع فإذا كان مقصودَه طالعه، وإلّا أعرض عنه، فلا يضيع الزمان في غير مقصود»[2].

(١) ابن شاس (١/٣ ـ ٤).

(٢) الذخيرة (١/٣٦).

الفصل الخامس

المؤلفات في النقد الفقهي وأنواعها

لا تكاد تخلو غالب المصنفات الفقهية من نقد، ولكن هنا نناقش المؤلفات التي تكون فيها مظنة النقد أقرب من غيرها، وأناقش هذا الفصل في مبحثين:

المبحث الأول

المؤلفات في النقد الفقهي باعتبار المسائل

ففي الفقه مسائل كثر حولها النقد، وكانت موضع شدٍّ وجذبٍ بين الفقهاء، وقد جمع ابنُ القيم جملةً منها في «إعلام الموقعين» وهي المسائل التي انتقد فيها أهلَ الرأي، وأظهر تناقضهم فيها.

كما انتقد قبله الإمام البخاري في «صحيحه» فقه أهل الرأي في عدة مسائل، يُشير فيها بقوله: «وقال بعض الناس»، وقد سردها د. عبد المجيد محمود، وأفاد أن بعض علماء الهند عني بالرد والاحتجاج لها في كتاب سماه «رفع الالتباس عن بعض الناس». وقال عن (كتاب الحيل) من «صحيح البخاري»: «ونحن نعتقد أن البخاري لم يبوب كتاب الحيل إلا للرد على أهل الرأي»[1].

وسرد د. أبو أمامة بن الشلي في مدخله إلى نظرية النقد رؤوسَ المسائل والقضايا ذات الصلة بالنقد[2]. ومما ذكره مما يدخل في مبحثنا هنا:

---

(١) انظر: الاتجاهات الفقهية (ص٥٩٨).

(٢) (ص١١).

- اختلافات الصحابة وانتقادات عائشة رضي الله عنها لهم.
- شدائد ابن عمر ورخص ابن عباس وشواذ ابن مسعود رضي الله عنهم.
- مسألة التعليل ومواقف العلماء من تعليل الأحكام.
- مسألة التحسين والتقبيح.
- مسألة علاقة العقل بالنقل وأيهما يقدم؟
- مسألة المصوبة والمخطئة.
- تناهي النصوص وعدم تناهي الوقائع والحاجة إلى القياس.
- مسألة علاقة اللفظ بالمعنى، أو الظاهر بالباطن.
- مسألة التأويل الصحيح والفاسد.
- نقد المنطق الأرسطي من قبل الفقهاء.
- تأثير البلاط على الفقه والفقهاء.
- مسائل الاستصلاح والاستحسان، وتقديم المصلحة على النص.
- مسائل الحقيقة والشريعة.
- مسألة التقليد، وغلق باب الاجتهاد.

المبحث الثاني

المؤلفات في النقد الفقهي باعتبار الكتب

أُسجلها في المجموعات التالية:

• يهديك مسمى الكتاب أنه من مظان النقد الفقهي، وذلك بأن يحمل اسم النقد، الاستدراك، الرد، النُّكت، التحرير، التنقيح، وما يُشارك هذه الألفاظ في مادتها، وما يشابهها في مضمونها.

• كتب الحواشي، والتعاليق؛ فإن النقد من مهامّ المُحشّي والمعلّق.

• كتب الحوادث والبدع؛ لأنه مهمتها نقد ما يظهر بين الناس من مخالفات شرعية، حيثُ تُناقش بتأصيل فقهي.

• بعض كتب التراجم، وأَعْتبر بـ(طبقات الشافعية الكبرى)، فإنه حوى كثيرًا من الردود والمناظرات بين الشافعية والحنفية، وبـ«ترتيب المدارك وتقريب المسالك»، ففيه حكاية لمناظرات المالكية مع غيرهم. والمناظرات مجال واسع للنقد الفقهي كما قال المزني: «لا تعدو المناظرة إحدى ثلاث: إما تثبيت لما في يده، أو انتقال عن خطأ كان عليه، أو ارتياب فلا يقدم من الدين على شك»[1]. فتثبيت الرأي يكون بنقد المخالف، والانتقال يكون بقبول نقد المخالف.

• الموسوعات الإفتائية، فإنها تحوي مناقشات وردودًا، كـ(فتاوى ابن تيمية، وفتاوى الونشريسي، وفتاوى ابن حجر الهيتمي، وفتاوى المازري، وفتاوى عليش، ونوازل البرزلي...).

---

(١) جامع بيان العلم وفضله (ص٩٧٢).

• كتب الخلاف العالي، خصوصًا كتب الحنفية والشافعية، وكتب المالكية في الأندلس في مواجهة الظاهرية.

• كتب الردود، مثل «الحجة على أهل المدينة»، وما حواه «كتاب الأم» للشافعي من كتب كالرد على محمد بن الحسن، وإبطال الاستحسان. . .وغيرها. وكذا «الصارم المنكي في الرد على ابن السبكي» لابن عبد الهادي المقدسي الحنبلي (ت٧٤٤هـ).

• الكتب غير المخصصة للرد، ولكنها أُلّفت في زمن تواجُهِ الاتجاهات الفقهية، في بدايات تحكُّكها؛ كالكتب المؤلفة حين تواجُهِ مدرستي أهل الرأي وأهل الحديث، كآراء البخاري في «صحيحه»، وككتب المالكية بالأندلس التي اهتمت بالرد على الظاهرية؛ كمؤلفات الباجي وابن العربي وابن عبد البر.

• الكتب المؤلفة في زمن تنقيح المذاهب؛ لأن التنقيح من أعمال الناقد، ككُتب الرافعي والنووي عند الشافعية، وكتب المرداوي عند الحنابلة.

الفصل السادس

النقد الفقهي المعاصر ودوره في تحرير القول في النوازل

توسّعت وتكاثرت مصادر النقد الفقهي المعاصر في زماننا، ويتعذر على الباحث الإحاطة بها جميعها، فإنك تجده في معاهد التعليم: من جامعات أو معاهد علمية أو لجان تقويم البحوث وأطروحات الدرجات العلمية أو دروس المساجد والديوانيات العلمية. وفي لجان وهيئات الإفتاء، وفي المجامع الفقهية، وفي الندوات المحلية والدولية، وفي المحاكم القضائية، والهيئات شبه القضائية، وفي جهات تشريع الأنظمة في الدول الإسلامية والجهات الاستشارية فيها، وفي مواقع الإنترنت والملتقيات الشبكية، وفي مواقع التواصل الاجتماعي: تويتر، فيسبوك، تليجرام، يوتيوب، واتساب.

ومن المهم أن ينهض الباحثون في الفقه إلى نقد الآراء في النوازل العصرية، حتى يتحرر القول فيها، ولتوسّع دوائر التخصصات ودقتها، ولتعدد جوانب الخبرات في كثير من المسائل المطروحة في عالمنا اليوم، أميل إلى توسيع الاستعانة بالخبراء المتخصصين وتقنين ذلك، فطبيعة المسائل اليوم تتعدد فيها الصفات المؤثرة في تحقيق المناط، ولا ينفع فيها إحاطة الفقيه بما حوله من خبرات وعادات فقط؛ فالعالم اليوم يتطور تطورًا سريعًا، والتخصصات تشعبت تشعبات دقيقة جدًّا كتشعب الشرايين والأوردة إلى قنوات دقيقة متناهية في الصغر. وبما أن الحكم على شيء فرع عن تصوره، فإن مهمة التصور الصحيح في هذا الزمن لم تصبح سهلة، ولا يستطيع شخص بمفرده

غالبًا أن يكوّن الصورة الكاملة للنازلة أو المسألة الجديدة؛ بل لا بد من تظافر جهود أكثر من عالم أو باحث أو خبير للخروج بصورة واضحة يتأهّل على أساسها الحكم الفقهي للصحة.

ومن تطبيقات النقد الفقهي المعاصر البحوث والمقالات في: مسألة شراء المسلمين منازل للسكنى بقرض ربوي في غير بلاد الإسلام، فقد اشتهر فيها الأخذ والرد، واستفاضت البحوث المعاصرة في الاستدلال والنقد، وتباينت فيها الآراء.

وقد صدرت فتوى المجلس الأوروبي بمعظم أعضائه بجوازه تحت ظروف معينة بشروط معينة، مرتكزين على أدلة ومقاصد، في حين لم يُسلِّم علماء آخرون بهذه الاستدلالات.

ونص الفتوى هو: «نظر المجلس في القضية التي عمت بها البلوى في أوروبا وفي بلاد الغرب كلها، وهي قضية المنازل التي تشترى بقرض ربوي بواسطة البنوك التقليدية، وقد قدمت إلى المجلس عدة أوراق في الموضوع ما بين مؤيد ومعارض، قرئت على المجلس، ثم ناقشها جميع الأعضاء مناقشة مستفيضة، انتهى بعدها المجلس بأغلبية أعضائه إلى ما يلي:

● يؤكد المجلس على ما أجمعت عليه الأمة من حرمة الربا، وأنه من السبع الموبقات، ومن الكبائر التي تؤذن بحرب من الله ورسوله، ويؤكد ما قررته المجامع الفقهية الإسلامية من أن فوائد البنوك هي الربا الحرام.

● يناشد المجلس أبناء المسلمين في الغرب أن يجتهدوا في إيجاد البدائل الشرعية، التي لا شبهة فيها، ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا، مثل: (بيع المرابحة) الذي تستخدمه البنوك الإسلامية، ومثل تأسيس شركات إسلامية تنشئ مثل هذه البيوت بشروط ميسرة مقدورة لجمهور المسلمين، وغير ذلك.

● كما يدعو التجمعات الإسلامية في أوروبا أن تفاوض البنوك الأوروبية التقليدية، لتحويل هذه المعاملة إلى صيغة مقبولة شرعًا، مثل: (بيع التقسيط) الذي يزاد فيه الثمن مقابل الزيادة في الأجل، فإن هذا سيجلب لهم عددًا كبيرًا من المسلمين يتعامل معهم على أساس هذه الطريقة، وهو ما يجري به العمل

في بعض الأقطار الأوروبية، وقد رأينا عددًا من البنوك الغربية الكبرى تفتح فروعًا لها في بلادنا العربية تتعامل وفق الشريعة الإسلامية، كما في البحرين وغيرها.

• ويمكن للمجلس أن يساعد في ذلك بإرسال نداء إلى هذه البنوك، لتعديل سلوكها مع المسلمين.

وإذا لم يكن هذا ولا ذاك ميسرًا في الوقت الحاضر، فإن المجلس في ضوء الأدلة والقواعد والاعتبارات الشرعية، لا يرى بأسًا من اللجوء إلى هذه الوسيلة، وهي القرض الربوي لشراء بيت يحتاج إليه المسلم لسكناه هو وأسرته، بشرط ألّا يكون لديه بيت آخر يغنيه، وأن يكون هو مسكنه الأساسي، وألّا يكون عنده من فائض المال ما يمكّنه من شرائه بغير هذه الوسيلة، وقد اعتمد المجلس في فتواه على مُرتكزين أساسيين:

المُرتكز الأول: قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات): وهي قاعدة متفق عليها، مأخوذة من نصوص القرآن في خمسة مواضع، منها قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الآية: ١١٩]، ومنها قوله تعالى في نفس السورة بعد ذكر محرمات الأطعمة: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٥﴾﴾ [الآية: ١٤٥]، ومما قرره الفقهاء هنا أن الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة، خاصة كانت أو عامة.

والحاجة هي التي إذا لم تتحقق يكون المسلم في حرج وإن كان يستطيع أن يعيش، بخلاف الضرورة التي لا يستطيع أن يعيش بدونها، والله تعالى رفع الحرج عن هذه الأمة بنصوص القرآن، كما في قوله تعالى في سورة الحج: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الآية: ٧٨]، وفي سورة المائدة: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [الآية: ٦].

والمسكن الذي يدفع عن المسلم الحرج هو المسكن المناسب له في موقعه وفي سعته وفي مرافقه، بحيث يكون سكنًا حقًّا.

وإذا كان المجلس قد اعتمد على قاعدة الضرورة أو الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، فإنه لم ينس القاعدة الأخرى الضابطة والمكملة لها، وهي أن

(ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها)، فلم يجز تملك البيوت للتجارة ونحوها.

والمسكن ولا شك ضرورة للفرد المسلم وللأسرة المسلمة، وقد امتنَّ الله بذلك على عباده حين قال: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا﴾ [النحل: ٨٠]، وجعل النبي ﷺ السكن الواسع عنصرًا من عناصر السعادة الأربعة أو الثلاثة، والمسكن المستأجر لا يلبي كل حاجة المسلم، ولا يشعره بالأمان، وإن كان يكلف المسلم كثيرًا بما يدفعه لغير المسلم، ويظل سنوات وسنوات يدفع أجرته ولا يملك منه حجرًا واحدًا، ومع هذا يظل المسلم عُرضةً للطرد من هذا المسكن إذا كثر عياله أو كثر ضيوفه، كما أنه إذا كبرت سنه أو قَلَّ دخله أو انقطع يصبح عُرضةً لأن يُرمى به في الطريق.

وتملك المسكن يكفي المسلم هذا الهم، كما أنه يُمكّنه أن يختار المسكن قريبًا من المسجد والمركز الإسلامي، والمدرسة الإسلامية، ويهيئ فرصة للمجموعة المسلمة أن تتقارب في مساكنها عسى أن تنشئ لها مجتمعًا إسلاميًّا صغيرًا داخل المجتمع الكبير، فيتعارف فيه أبناؤهم، وتقوى روابطهم، ويتعاونون على العيش في ظل مفاهيم الإسلام.

كما أن هذا يمكِّن المسلم من إعداد بيته وترتيبه بما يلبي حاجته الدينية والاجتماعية، ما دام مملوكًا له.

وهناك إلى جانب هذه الحاجة الفردية لكل مسلم، الحاجة العامة لجماعة المسلمين الذين يعيشون أقلية خارج دار الإسلام، وهي تتمثل في تحسين أحوالهم المعيشية، حتى يرتفع مستواهم، ويكونوا أهلًا للانتماء إلى خير أمة أخرجت للناس، ويغدوا صورة مشرقة للإسلام أمام غير المسلمين، كما تتمثل في أن يتحرروا من الضغوط الاقتصادية عليهم، ليقوموا بواجب الدعوة ويساهموا في بناء المجتمع العام، وهذا يقتضي ألّا يظل المسلم يكد وينصب طول عمره من أجل دفع قيمة إيجار بيته ونفقات عيشه، ولا يجد فرصة لخدمة مجتمعه، أو نشر دعوته.

المُرتكز الثاني: هو ما ذهب إليه أبو حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن الشيباني، وهو الْمُفْتَى به في المذهب الحنفي. وكذلك سفيان الثوري وإبراهيم

النخعي، وهو رواية عن أحمد بن حنبل، ورجحها ابن تيمية ـ فيما ذكره بعض الحنابلة ـ: من جواز التعامل بالربا وغيره من العقود الفاسدة، بين المسلمين وغيرهم في غير دار الإسلام.

ويرجح الأخذ بهذا المذهب هنا عدة اعتبارات، **منها**:

١ ـ أن المسلم غير مكلف شرعًا أن يقيم أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية ونحوها مما يتعلق بالنظام العام في مجتمع لا يؤمن بالإسلام؛ لأن هذا ليس في وسعه، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها، وتحريم الربا هو من هذه الأحكام التي تتعلق بهوية المجتمع، وفلسفة الدولة، واتجاهها الاجتماعي والاقتصادي.

وإنما يطالب المسلم بإقامة الأحكام التي تخصه فردًا، مثل أحكام العبادات، وأحكام المطعومات والمشروبات والملبوسات وما يتعلق بالزواج والطلاق والرجعة والعدة والميراث وغيرها من الأحوال الشخصية، بحيث لو ضيق عليه في هذه الأمور، ولم يستطع بحال إقامة دينه فيها لوجب عليه أن يهاجر إلى أرض الله الواسعة ما وجد إلى ذلك سبيلًا.

٢ ـ أن المسلم إذا لم يتعامل بهذه العقود الفاسدة ـ ومنها عقد الربا ـ في دار القوم، سيؤدي ذلك بالمسلم إلى أن يكون التزامه بالإسلام سببًا لضعفه اقتصاديًّا، وخسارته ماليًّا، والمفروض أن الإسلام يقوي المسلم ولا يضعفه، ويزيده ولا ينقصه، وينفعه ولا يضره، وقد احتج بعض علماء السلف على جواز توريث المسلم من غير المسلم بحديث: «**الإسلام يزيد ولا ينقص**»؛ أي: يزيد المسلم ولا ينقصه، ومثله حديث: «**الإسلام يعلو ولا يُعلى**»، وهو إذا لم يتعامل بهذه العقود التي يتراضونها بينهم، سيضطر إلى أن يعطي ما يطلب منه، ولا يأخذ مقابله، فهو ينفذ هذه القوانين والعقود فيما يكون عليه من مغارم، ولا ينفذها فيما يكون له من مغانم، فعليه الغُرم دائمًا وليس له الغُنْم، وبهذا يظل المسلم أبدًا مظلومًا ماليًّا، بسبب التزامه بالإسلام! والإسلام لا يقصد أبدًا إلى أن يظلم المسلم بالتزامه به، وأن يتركه ـ

في غير دار الإسلام ـ لغير المسلم يمتصه ويستفيد منه، في حين يحرّم على المسلم أن ينتفع من معاملة غير المسلم في المقابل في ضوء العقود السائدة، والمعترف بها عندهم.

وما يقال من أن مذهب الحنفية إنما يجيز التعامل بالربا في حالة الأخذ لا الإعطاء؛ لأنه لا فائدة للمسلم في الإعطاء وهم لا يجيزون التعامل بالعقود الفاسدة إلا بشرطين؛ **الأول**: أن يكون فيها منفعة للمسلم، **والثاني**: ألّا يكون فيها غدر ولا خيانة لغير المسلم، وهنا لم تتحقق المنفعة للمسلم.

فالجواب: أن هذا غير مسلّم، كما يدل عليه قول محمد بن الحسن الشيباني في «السير الكبير»، وإطلاق المتقدمين من علماء المذهب، كما أن المسلم وإن كان يعطي الفائدة هنا فهو المستفيد، إذ به يتملك المنزل في النهاية.

وقد أكد المسلمون الذين يعيشون في هذه الديار بالسماع المباشر منهم وبالمراسلة: أن الأقساط التي يدفعونها للبنك بقدر الأجرة التي يدفعونها للمالك، بل أحيانًا تكون أقل.

ومعنى هذا أننا إذا حرّمنا التعامل هنا بالفائدة مع البنك حرَمنا المسلم من امتلاك مسكن له ولأسرته، وهو من الحاجات الأصلية للإنسان كما يعبر الفقهاء، وربما يظل عشرين أو ثلاثين سنة أو أكثر، يدفع إيجارًا شهريًّا أو سنويًّا، ولا يملك شيئًا، على حين كان يمكنه في خلال عشرين سنة ـ وربما أقل ـ أن يملك البيت.

فلو لم يكن هذا التعامل جائزًا على مذهب أبي حنيفة ومن وافقه، لكان جائزًا عند الجميع للحاجة التي تنزل أحيانًا منزلة الضرورة، في إباحة المحظور بها.

ولا سيما أن المسلم هنا، إنما يُؤْكِل الربا ولا يَأكُله؛ أي: هو يعطي الفائدة ولا يأخذها، والأصل في التحريم مُنْصَبٌّ على (أكل الربا) كما نطقت به آيات القرآن، إنما حرم الإيكال سدًّا للذريعة، كما حرمت الكتابة له والشهادة عليه، فهو من باب تحريم الوسائل لا تحريم المقاصد.

ومن المعلوم أن أكل الربا المحرم لا يجوز بحال، أما إيكاله (بمعنى إعطاء الفائدة) فيجوز للحاجة، وقد نص على ذلك الفقهاء، وأجازوا الاستقراض بالربا للحاجة إذا سدت في وجهه أبواب الحلال.

ومن القواعد الشهيرة هنا: أن (ما حرم لذاته لا يباح إلا للضرورة، وما حرم لسد الذريعة يباح للحاجة)، والله الموفق»[1].

والمتأمل في الفتوى يجدها قد قدّمت بمقدمة من أربع فقرات ترد بها على نقد واقع أو متوقّع، كما أنه في ثناياها قد نقدت بالرواية وبالدراية نقدًا واقعًا أو متوقعًا في نصها: «وما يقال من أن مذهب الحنفية إنما يجيز التعامل بالربا في حالة الأخذ لا الإعطاء؛ لأنه لا فائدة للمسلم في الإعطاء وهم لا يجيزون التعامل بالعقود الفاسدة إلا بشرطين؛ **الأول**: أن يكون فيها منفعة للمسلم، **والثاني**: ألّا يكون فيها غدر ولا خيانة لغير المسلم، وهنا لم تتحقق المنفعة للمسلم.

فالجواب: أن هذا غير مسلّم، كما يدل عليه قول محمد بن الحسن الشيباني في «السير الكبير»، وإطلاق المتقدمين من علماء المذهب، كما أن المسلم وإن كان يعطي الفائدة هنا فهو المستفيد، إذ به يتملك المنزل في النهاية.

وقد أكد المسلمون الذين يعيشون في هذه الديار بالسماع المباشر منهم وبالمراسلة: أن الأقساط التي يدفعونها للبنك بقدر الأجرة التي يدفعونها للمالك، بل أحيانًا تكون أقل».

وجاءت هذه الفتوى حاكمة وناقدة في نفس الوقت، وأرى أن سبب ذلك هو صدورها بعد المناقشة والمباحثة بين فريقين: مؤيد ومعارض، مما له الأثر الواضح في نقدها النقد المتوقع.

ورغم ذلك قد تعرضت الفتوى للنقد، سواء على مستوى الأدلة أو

---

(١) الموقع الإلكتروني: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث ـ الفتاوى ـ فتوى رقم (٢٦).
https://www.e-cfr.org/

مستوى الاستدلال أو مستوى الحكم، ولستُ هنا في مقام الترجيح، وإنما في مقام العرض والتمثيل.

* فعلى مستوى الأدلة مثلًا: انتُقد الجمع في ارتكازها على مذهب أبي حنيفة مع ارتكازها على القاعدة المذكورة؛ فإن مذهبه في التعامل بالعقود الفاسدة في دار الحرب هو في حال السعة والاختيار فهي جائزة ابتداءً، أما عند أصحاب الفتوى فهي محرمة ابتداءً، ولا يتأتى القول بها إلا عند انعدام البدائل ومسيس الحاجة إليه(١).

* وعلى مستوى الاستدلال مثلًا: انتُقد استدلالها بقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) وأن (الحاجة العامة قد تنزّل منزلة الضرورة)، قال في «صناعة الفتوى»: «وإن كنت لا أتفق مع صياغة بعض الفقرات، وبخاصة فيما يتعلق بالقول: أن الحاجة تكفي في إباحة هذا التعامل. والحقيقة أن الحاجة لا تكفي في إباحة الربا، وإنما تعتمد الفتوى على قول العلماء القائلين بهذا مرجحًا بأصل عام شهد الشرع باعتباره، وهو الحاجة والتيسير»(٢).

كما انتُقد اعتبار أن (التملك) هو ما تندفع به الحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة (= السكنى)، قال الصاوي: «أنه لا مماراة في كون المسكن إحدى الحاجات الضرورية للإنسان التي لا بد من توفيرها سواء أكان ذلك بالاستئجار أم التملك، أم بأي صورة أخرى من صور ملكية الانتفاع؛ فمبدأ وجود كن (مسكن) يأوي الإنسان إليه، حاجة من حاجاته الأساسية بلا نزاع، ولكن المنازعة في الإصرار على كون هذه الحاجة لا تندفع إلا بالتملك، وفي اعتبار التملك بذاته دون غيره من بقية الصور يمثل حاجة أساسية في جميع الحالات، بحيث يتسنى معها الترخص في محرم قطعي علم تحريمه من الدين

(١) انظر: وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية لتمويل شراء المساكن في المجتمعات الغربية، صلاح الصاوي، (ص٢٣). وقد أفاض صاحب الكتاب في نقد الاستدلال بمذهب أبي حنيفة وباقي مرتكزات الفتوى على هذه المسألة.

(٢) (ص٢٣٨).

بالضرورة، وفي الإصرار على أن هذه الحاجة لا تندفع بالإيجار إلى جميع الحالات»[1].

* وعلى مستوى الحكم مثلًا: انتُقدت صورة الحكم أن جاء بفتوى عامة، قال الدكتور وهبة الزحيلي معلقًا على هذه الفتوى: «ويجب عدم التورط في إصدار فتوى عامة أو قرار مجمعي عام في شأن المراباة أو التعامل مع شركات تتعامل بالربا، ويترك الموضوع للمفتي بحسب الظروف، ومراعاة كل حالة على حدة، من غير إعلان عام أو إفتاء عام، فذلك لا يجوز بحال»[2].

كما انتُقد الحكم ذاته عند غير القائلين به، حيث رأوا أن الحكم في المسألة هو التحريم، وأن الإيجار تندفع به حاجة السكنى[3].

إن هذه المناقشات والردود ـ وغيرها مما أُثير في هذه المسألة ـ أنعشت الذاكرة الفقهية لتبحث في تراثها وتحققه، وحركت مراسي الاستدلال لتبحر على هدي الأدلة والمقاصد، وأثارت المَلَكات في الفهم والاستنباط باستخدام أدوات القواعد والأصول.

كما ساهمت في تحقيق المناط بتحقيق موضع الضرورة، وموضع الحاجة، والموضع التحسيني، كلٌّ بحسب اجتهاده في تقدير هذه المراتب، ففي حين أن الفتوى تذكر مصالح التملُّك في مقابل مفاسد الاستئجار، فإنها قد نبّهت قبل ذلك إلى قاعدة (ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها) فلم تُجِز التملُّك لغير المسكن الذي تنطبق عليه الشروط المذكورة في بداية الفتوى، وعليه فإنها تُخرج (غير هذا المناط المحدد) كالتجارة ونحوها من الجواز، وبهذا حددت مرتبة المصالح الحاجية والضرورية وأخرجت المرتبة التحسينية. وفي مناقشة

---

(١) المرجع السابق، (ص٦٢).

(٢) منقول من: حكم التعامل بالربا في دار الحرب، أحمد عبد الله الليل. البحث منشور على موقع شبكة الضياء:

https://www.diae.net/

(٣) والمقالات والفتاوى المخالفة منشورة في شبكة الإنترنت. انظر المراجع السابقة، وانظر مثلًا: حكم شراء بيت بأمريكا عن طريق بنك بفائدة ربوية ـ رابطة العلماء السوريين.

http://www.islamsyria.com/portal/consult/show/123

مستفيضة للصاوي حول هذه المسألة يمثّل بأمثلة ساهمت في تصور هذه المراتب مُنتقدًا برأيه التعميم الذي ظهرت فيه الفتوى، قال في ذلك: «الوقفة السادسة: وهي حول الخلط بين مرتبة الحاجيات ومرتبة التحسينات في سلم تحقيق المصالح، فإن مفهوم الحاجة وفقًا لاصطلاح الأصوليين... هو ما يؤدي فواته إلى الحرج والمشقة، وهي كما يقول الشاطبي: «ما يفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة» (الموافقات: ٢/ ٤ ـ ٥).

ويمكن أن يمثّل لها في حالتنا هذه بشخص كثر عياله وضاق به مسكنه المستأجر واستشعر حرجًا في مقامه فيه، ومثل هذه الحاجة هي التي يدور الجدل حول إباحتها للمحرم أو عدم إباحتها له، فمرتبة الحاجيات دون مرتبة الضروريات؛ لأن الضروري هو ما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة؛ بل على فساد وتهارج وفوت حياة، ويمكن أن يمثّل لها في حالتنا هذه بشخص غلقت أمامه أبواب الاستئجار وأبواب القرض الحسن، وتقاصرت إمكاناته عن الشراء الحال، وأصبح عُرضةً لأن يهيم على وجهه بلا مأوى، فمثل هذا هو الذي تنطبق عليه حالة الضرورة التي اتفق أهل العلم على أنها تبيح من المحظور ما يلزم لدفعها.

ومما سبق يتأكد أن الحاجة المقصودة في هذا المقام لا يقصد بها بطبيعة الحال مجرد الترفه أو التنعم أو محض التوسع والاستزادة من الملذات، فذلك أليق بمرتبة التحسينات التي عرَّفها الشاطبي بقوله: «الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات» (الموافقات: ٢/ ٥).

ويمكن أن يمثّل له في نازلتنا هذه ـ والتمثيل لمجرد تصور مرتبة التحسيني في سلم تحقيق المصالح ـ بتاجر يريد أن يقترض بالربا توسعًا في

تجارته، وتشوقًا لمزيد من الربح، أو شاب في مقتبل عمره لم يتزوج بعد، أو حديث عهد بزواج وله دخل مناسب، ويريد أن يتملك مسكنًا بدلًا من الاستئجار؛ لأن هذا أحظى له وأنمى لأمواله، ولا يخفى أن أحدًا من أهل العلم لم يقل بتنزيل التحسينات منزلة الضرورات في إباحة المحظورات!

وبالتالي فإن ما ذكره المؤتمر من مزايا ومنافع التملك الربوي للبيوت، لا يصلح وحده مبررًا للترخص، إلا إذا أضيفت إلى ذلك حاجة ماسة تخرج الأمر من نطاق التحسينات إلى نطاق الحاجيات، على أدنى تقدير حتى يمتهد سبيل للنظر إلى هذا الاجتهاد، باعتباره اجتهادًا معتبرًا يقف مع الاجتهاد الآخر الذي عليه جمهور أهل العلم؛ من القول بضرورة توافر حالة الضرورة حتى يتسنى الترخص في ربا النسيئة التي اتفقت الأمة كلها على تحريمه، تحريم مقاصد وليس تحريم ذرائع! ويكون لصاحب النازلة أن يستفتي قلبه أو من شاء من أهل العلم حتى يرجح له بينهما»[1].

(١) انظر: وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية لتمويل شراء المساكن في المجتمعات الغربية، (ص٧٤).



الفصل السابع

مشكلات النقد الفقهي

مشكلات النقد الفقهي منها مشكلات منهجية، ومنها مشكلات ذاتية بشرية؛ فالنقد الفقهي سواء قلنا هو من قبيل إبداء الرأي والمباحثة، أو هو من قبيل الاجتهاد فإنه يتعرض بشكل عام لنفس مشكلات صاحب الرأي الأول حين مباحثته أو الاجتهاد فيه.

■ من المشكلات المنهجية:

١ ـ التطرُّف في تطبيق المنهج بعدم مراعاة الجزئيات والظروف:

في «الاتجاهات الفقهية»: «والحق أن الالتزام باطراد قواعد مذهب ما، والتطرف في تطبيق هذه القواعد دون مراعاة للجزئيات والظروف المحيطة بها ـ هو أهم نقد يُوجه إلى أهل الظاهر، وإلى أهل الرأي أيضًا»[١].

وهذا النقد مُتوجّهٌ لحصول الأخطاء من جرّاء هذا التطرف، فقد ينقد الناقد الفقهي الرأي ملتزمًا بالمنهج دون النظر في الظروف المحيطة بالرأي المنتقد التي قد ترجّحه وتطرح الانتقاد عليه.

ومن تطبيقاته:

التطرف في التمسك بظاهر النص دون مراعاة الجزئيات وباقي النصوص، والمقاصد.

في «المجموع»: «فرع: نقل أصحابنا عن داود بن علي الظاهري

---

(١) عبد المجيد محمود (ص٤٠٢).

الأصبهاني رَحِمَهُ الله مذهبًا عجيبًا فقالوا: انفرد داود بأن قال: لو بال رجل في ماءٍ راكدٍ لم يجز أن يتوضأ هو منه لقوله ﷺ: «**لا يبولنّ أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ منه**»[(١)] وهو حديث صحيح سبق بيانه. قال: ويجوز لغيره لأنه ليس بنجس عنده، ولو بال في إناء ثم صبه في ماء أو بال في شط نهر ثم جرى البول إلى النهر قال: يجوز أن يتوضأ هو منه لأنه ما بال فيه بل في غيره، قال: ولو تغوط في ماء جاز أن يتوضأ منه لأنه تغوط ولم يبل، وهذا مذهب عجيب، وفي غاية الفساد، فهو أشنع ما نقل عنه، إن صح عنه رَحِمَهُ الله»[(٢)].

٢ ـ الاستناد على نسخ غير معتمَدة:

لأن ذلك مَظِنّة الخطأ، والتقوّل على صاحب الرأي المنتقد ما لم يقله، والمستند إليها لا يستطيع الجزم أن صاحب الرأي المنتقد قال ما فيها كما هو من غير تصحيف ولا تحريف ولا زيادة ولا نقصان...

ومن التنبيهات على هذا ما في «حاشية الرُّهوني»: «ما قدمناه من أن ح[(٣)] ذكر مسألة سحنون هو على ما في بعض نسخه، وهو ساقط من نسخ معتمدة منه، ونص سحنون على نقل من ذكرنا: «وسئل سحنون عن حمل ماء على دابة عنده تعديًا هل يتوضأ به؟ قال: لا، ويتيمم، ولو توضأ به لم يُعد، وبئس ما صنع».اهـ. منهم بلفظهم. وسلموا ذلك كلهم، وكأنهم لم يقفوا على ما قاله اللخمي في ذلك، ففي مسائل الطهارة من (نوازل البرزلي) ما نصه «وسئل اللخمي عما رُوي عن سحنون من منع الوضوء بالماء المحمول على دابة بغير إذن أربابها وديعة أو غيرها، وأباح له التيمم؟ فأجاب: لا يحل له الصلاة بالتيمم وعنده ذلك الماء، وأرجو أن تكون هذه الحكاية عن سحنون غير صحيحة» قلت: ما قاله صحيح»[(٤)].

---

(١) هذا لفظ الترمذي في جامعه (١/ ١١٠)، أبواب الطهارة، باب كراهية البول في الماء الراكد، رقم (٦٨).

(٢) (١/ ٤٢).

(٣) رمزٌ للحطاب صاحب مواهب الجليل. انظر: حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير للدردير (١/ ٢). ويتبع الرهوني هذا الاصطلاح في حاشيته، انظر كلامه على اصطلاحه في حاشيته: (١/ ٥) منها.

(٤) (١/ ٢٣٩).

٣ ـ عدم النقل من المصادر الأصلية:

حيثُ يُنقَل عن الناقل، ولا يُرجع إلى الأصل المنقول عنه؛ وكثرة الوسائط مَظِنةٌ للخطأ، ولا يستطيع الناقد أن يجزم أن المنقول بعد هذه الوسائط هو ذاته قول صاحب الرأي الذي يريد نقده.

وممن نبّه على هذا صاحب «خطبة الكتاب المؤمل» بعد أن ذكر الاختلاف في حكاية المذهب عند الشافعية: «وكأن الخلل إنما جاءهم من تقليد بعضهم بعضًا فيما ينقله من مذهب غيره أو من نص إمامه، ويكون الأول قد غلط فيتبعه من بعده، والغلط جائز على كل أحد إلا من عصمه الله تعالى، ولكن لو أن كل من ينقل عن أحد مذهبًا أو قولًا راجع في ذلك كتبه إن كان له مصنّف، أو كتبَ أهل مذهبه ـ كما نفعله نحن إن شاء الله في هذا الكتاب ـ لقلّ ذلك الخلل، وزال أكثر الوهم وبطل»[1].

٤ ـ ضعف التمكن في الفقه، وما يحتاجه من علوم:

فالناقد الفقهي الضعيف في هذا ينطبق عليه قول صاحب «الموافقات» عند تقسيم أخطاء المجتهدين حيث ذكر القسم غير المعتبر وقال عنه: «وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه؛ لأن حقيقته أنه رأي بمجرد التشهي والأغراض»[2].

وفي اعتبار ذلك مشكلة في النقد الفقهي ما جاء في رسالة البيهقي الشافعي (ت٤٥٨هـ) إلى أبي محمد الجويني (ت٤٣٨هـ): «وقد علم الشيخ[3] أدام الله توفيقه ـ اشتغالي بالحديث واجتهادي في طلبه، ومعظم مقصودي منه في الابتداء التمييز بين ما يصح الاحتجاج به من الأخبار وبين ما لا يصح، حين رأيت المحدثين من أصحابنا يرسلونها في المسائل على ما يحضرهم من ألفاظها، من غير تمييز منهم بين صحيحها وسقيمها. ثم إذا احتج عليهم بعض

---

(١) أبو شامة الشافعي (ص١١٩).

(٢) (٤/٥٢٩).

(٣) هو المُرسَل إليه وهو أبو محمد الجويني.

مخالفيهم بحديث يشق عليهم تأويله أخذوا في تعليله بما وجدوه في كتب المتقدمين من أصحابنا تقليدًا! ولو عرفوه معرفتهم لميزوا صحيح ما يوافق أقوالهم من سقيمه، ولأمسكوا عن كثير مما يحتجون به، وإن كان يطابق آراءهم، ولاقتدوا في ترك الاحتجاج برواية الضعفاء والمجهولين بإمامهم، فشرطه فيمن يقبل خبره ـ عند من يعتني بمعرفته ـ مشهور، وهو بشرحه في كتاب (الرسالة) مسطور، وما ورد من الأخبار بضعف رواته أو انقطاع إسناده كثيرٌ، والعلم به على من جاهد فيه سهل يسير»[(١)].

ونستطيع قول مثل ذلك في علوم اللغة وأصول الفقه وغيرها من أدوات تحصيل الحكم الشرعي من النصوص.

٥ ـ التساهل:

وأعني به عدم التزام التحقق والتحقيق في أدوات النقد الفقهي.

وممن نبه على هذا صاحب «الفكر السامي» في كلامه عن «إحياء علوم الدين» حيث قال: «ولم يجئ بعده في الإسلام جامع لأشتات العلوم مثله، إلا ما كان من علم الحديث، فلم يكن فيه بالمكانة التي تناسب قدره، ولو أنه لم يتساهل في أحاديث «الإحياء» لما وجد الطاعنون إليها سبيلًا»[(٢)].

وهذا ينطبق على الناقد الفقهي أيضًا، فإنه عُرضة لما يتعرض له صاحب الرأي الأول.

٦ ـ عدم التنقيح والمراجعة:

وممن نبه على هذا صاحب «الفكر السامي» قال عن كتاب «الشفا في التعريف بحقوق المصطفى»[(٣)]: «وانتُقد فيها تساهله في أحاديثها كثيرًا. . .

---

(١) رسالة الإمام أبي بكر البيهقي إلى الإمام أبي محمد الجويني تحتوي مسائل في علم الحديث وغيره برواية ولده شيخ القضاة أبي علي إسماعيل البيهقي، دراسة وتحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد عوض (٤٧).

(٢) (١٦٣/٤).

(٣) للقاضي عياض.

ويظهر أنه لم ينقحها، مع ما فيها من إطناب»[1]. وقال عن السيوطي (ت٩١١هـ): «... فالتضارب بين أقواله ناشئ عن أفكار من تقدمه؛ لكثرة ما ألف، وضيق وقته عن التمحيص»[2].

وهذا ينطبق على الناقد الفقهي أيضًا، فإنه عُرضة لما يتعرض له صاحب الرأي الأول.

٧ ـ التعصب المذهبي:

وهي مشكلة كبيرة لما فيها من الانحراف والالتواء على النصوص، وهو مخالف لمقتضى الفقه في الدين، ويظهر الانزعاج الكبير من علماء الأمة ومجتهديها عند ذكر هذه المشكلة من ذلك: ما في «خطبة الكتاب المؤمل»: «ومن قبيح ما يأتي به بعضهم تضعيفُهم لخبر يحتجُّ به بعضُ مخالفيهم، ثم يحتاجون هم إلى الاحتجاج بذلك الخبر بعينه في مسألة أخرى، فيوردونه مُعرضين عما كانوا ضعفوه به، ففي كتابي «الحاوي»[3] و«الشامل»[4] وغيرهما من ذلك شيء كثير»[5].

وفي «إعلام الموقعين»: «وَكَيْفَ يَكُونُ مِنْ وَرَثَةِ الرَّسُولِ ﷺ مَن يَجْهَدُ وَيَكْدَحُ فِي رَدِّ مَا جَاءَ بِهِ إِلَى قَوْلِ مُقَلِّدِهِ وَمَتْبُوعِهِ، وَيُضَيِّعُ سَاعَاتِ عُمْرِهِ فِي التَّعَصُّبِ وَالْهَوَى وَلَا يَشْعُرُ بِتَضْيِيعِهِ، تَاللَّهِ إِنَّهَا فِتْنَةٌ عَمَّتْ فَأَعْمَتْ، وَرَمَتْ الْقُلُوبَ فَأَصْمَتْ، رَبَا عَلَيْهَا الصَّغِيرُ، وَهَرِمَ فِيهَا الْكَبِيرُ، وَاتُّخِذَ لِأَجْلِهَا الْقُرْآنُ مَهْجُورًا، وَكَانَ ذَلِكَ بِقَضَاءِ اللهِ وَقَدَرِهِ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا، وَلَمَّا عَمَّتْ بِهَا الْبَلِيَّةُ، وَعَظُمَتْ بِسَبَبِهَا الرَّزِيَّةُ، بِحَيْثُ لَا يَعْرِفُ أَكْثَرُ النَّاسِ سِوَاهَا، وَلَا يُعِدُّونَ الْعِلْمَ إِلَّا إِيَّاهَا، فَطَالِبُ الْحَقِّ مِنْ مَظَانِّهِ لَدَيْهِمْ مَفْتُونٌ، وَمُؤْثِرُهُ عَلَى مَا سِوَاهُ

---

(١) (٤/٥٨).

(٢) الفكر السامي (٤/١٧٩).

(٣) للماوردي.

(٤) لابن الصباغ.

(٥) خطبة الكتاب المؤمل (ص١٢٠).

عِنْدَهُمْ مَغْبُونٌ، نَصَبُوا لِمَن خَالَفَهُمْ فِي طَرِيقِهِمْ الْحَبَائِلَ، وَبَغَوْا لَهُ الْغَوَائِلَ، وَرَمَوْهُ عَنْ قَوْسِ الْجَهْلِ وَالْبَغْيِ وَالْعِنَادِ، وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ: (إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يَظْهَرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ)[1]»[2].

وهذه إشكالية تؤثر على الناقد الفقهي غير المتحرر منها سواء في نقده لمذهب غيره، أو في نقده لنقد غيره على مذهبه.

٨ ـ إهمال التوسع في الاطلاع على فقه الآخرين:

ومن التنبيهات على هذا ما في «حلية الأولياء» عن أيوب السختياني (ت١٣١هـ): «إنك لا تبصر خطأ معلمك حتى تجالس غيره»[3].

ونقل في «ترتيب المدارك» عن عبد الحق الصقلي (ت٤٦٦هـ) رجوعه ونقده كثيرًا من اختياراته وتعليلاته في كتاب «الفروق لمسائل المدونة» وأنه قال: لو قدرتُ على جمعه وإخفائه لفعلت أو نحو هذا[4]. وعزا الباحث، د. عشاق هذا للُقِيِّه بإمام الحرمين في المشرق وأخذه عنه، وقال: «وهذا ضرب من النقد الذاتي الذي يفرزه التحكك بعلوم الآخرين وآرائهم»[5].

٩ ـ التقصير في تدبّر المسائل والأقوال والأدلة:

والتأمل في النص ـ دليلًا كان أو قولًا ـ هو منهج المحققين، فقد كتب ابن أبي مليكة (ت١١٧هـ) إلى ابن عباس يسأله أن يكتب له كتابًا ويُخفي عنه، فقال ابن عباس: ولدٌ ناصح، أنا أختار له الأمور اختيارًا وأُخفي عنه. فدعا بقضاء عليّ رضي الله عنه، فجعل يكتب منه أشياء، ويمر بالشيء، فيقول: والله ما قضى بهذا عليّ إلا أن يكون ضلّ[6].

---

(١) اقتباس من الآية ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي ٱلْأَرْضِ ٱلْفَسَادَ ۝٢٦﴾ [غافر: ٢٦].

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٦/١).

(٣) حلية الأولياء، وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (٩/٣).

(٤) (٧٢/٨ ـ ٧٣).

(٥) منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري (٥٩/١).

(٦) مقدمة صحيح مسلم (٨)، باب في الضعفاء والكذابين ومن يرغب عن حديثهم، رقم (٦).

وذكر في «الموافقات» أن الخطأ يعرِض للمجتهد إما بخفاء بعض الأدلة حتى يتوهم ما لم يقصد منه، وإما بعدم الاطلاع عليه جملة[1]. قال دراز مُعلِّقًا: «وقد يكون هذان من عدم بذل الوسع، ومن التقصير فيما هو واجب على المجتهد»[2].

وفي هذا ـ أيضًا ـ يقول صاحب «الفكر السامي» واصفًا شيخه أبا العباس المعروف بالزرشاني (ت١١٦٩هـ) بأنه سالمٌ من «غلبة الوهم العارضة لأهل الطيش والخفة، الذين يعتمدون أول ما يتلمح لهم، فيخطفون المسائل خطفة، فيُخطئون أكثر مما يصيبون، ويفسدون أكثر مما يصلحون»[3].

١٠ ـ التصرّف في نقل القول أو الرأي المنتقد دون مُراعاة لمطابقة المعنى المنقول لمُراد القائلين:

والإشكال هنا هو أنه مظنة الخطأ خاصة ممن لم يتمكن من علم دلالات الألفاظ مما يُولّد تفاوتًا بين مُراد المُستعمِل ونقل الحامل، أو من المبالغة في الاختصار، أو من عدم التجرّد النفسي للحق، سواء كان التصرف في حكاية القول أو تأويله أو تنزيله، كما أنه من حق المطلع على رأي الناقد والرأي المنقود أن يعرف نص الرأيين بدون تصرف.

قال في «الدر المُختار»: «هذا وقد أضحت أعراض المصنفين أغراض سهام ألسنة الحساد، ونفائس تصانيفهم معرضة بأيديهم تنتهب فوائدها، ثم ترميها بالكساد:

أخا علم لا تعجل بعيب مصنف ... ولم تتيقَّن زلةً منه تُعرفُ
فكم أفسد الراوي كلامًا بعقله ... وكم حرّف الأقوال قومٌ وصحّفوا
وكم ناسخٍ أضحى لمعنًى مُغيّرًا ... وجاء بشيءٍ لم يُرده المُصنفُ»[4]

---

(١) الموافقات (٤/ ٥٣٠).
(٢) الموافقات مع تعليق دراز عليه (٤/ ٥٣٠).
(٣) (٤/ ١٢٣ ـ ١٢٤).
(٤) مع رد المحتار (١/ ١٠٨ ـ ١١٠).

وفي «حاشية الرهوني» في مسألةٍ في التيمم نقل فيها الحطاب (ت٩٥٤هـ) كلامًا للخمي يُفهم غيرَ مُراد اللخمي: «والعذر لـ(ح)[١] أنه نقل كلام اللخمي بواسطة (ضيح)[٢] ولم يذكره (ضيح) بلفظه بتمامه، بل اختصره فأجحف به. والله أعلم»[٣].

قال الباحث محمد المصلح في عمل الرهوني في «حاشيته»: «ومما يتميز به منهج الرهوني في هذه الحاشية أنه يحرص كثيرًا على إيراد نصوص أئمة المذهب بحروفها، وقد تمكن بذلك من الكشف عن كثير من الأخطاء التي وقع فيها من قبله في اختصار كلام أئمة المذهب المتقدمين»[٤].

وتعقّب ابن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ) أبا بكر الخلال الحنبلي (ت٣٦٣هـ) في بعض المسائل وقال: «وأبو بكر كثيرًا ما ينقل كلام أحمد بالمعنى الذي يفهمه منه، فيقع فيه تغيير شديد، ووقع له مثل هذا في كتاب «زاد المسافر» كثيرًا»[٥].

أما المشكلات الذاتية البشرية:

فهي مُصرّح بها في أعمال الفقهاء الناقدين، وقد جمعَت جملةً منها عائشة رضي الله عنها في نقدها لابن عمر رضي الله عنهما في الميت يُعذّب ببكاء أهله، حيث قالت: «وَهِم أبو عبد الرحمٰن أو أخطأ أو نسي»[٦].

وهي مشكلات يتعرض لها الناقد الفقهي كما يتعرض لها صاحب الرأي المنتقد، ويعذُر بها الفقهاء بعضهم بعضًا، ويذكرون ذلك في كتبهم، وخصوصًا

---

(١) رمز للحطاب صاحب مواهب الجليل.[انظر: مصطلحات المذاهب الفقهية وأسرار الفقه المرموز (١٤٠)].

(٢) رمز لكتاب (التوضيح) لخليل بن إسحاق. [انظر: مصطلحات المذهب الفقهية وأسرار الفقه المرموز (١٦١)].

(٣) (١/٢٤٦).

(٤) كتابه: الإمام أبو الحسن اللخمي وجهوده في تطوير الاتجاه النقدي في المذهب المالكي بالغرب الإسلامي (٢/٥١٦).

(٥) تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ابن رجب (٢/ ١٩٤).

(٦) جامع بيان العلم وفضله (٩١٥)، رقم (١٧٢١). قال المحقق: حديث ابن عمر صحيح.

في الكتب المهتمة بالنقد، ونجد ذكر ذلك غالبًا في مقدمات هذه الكتب.

مثاله «غمز عيون البصائر»: «وكثيرًا ما يطلق[1] في محل التقييد، وهذا في التصنيف غير سديد، وكثيرًا ما يُجمل في محل التفصيل، وهذا غير لائق بأولي التحصيل، وربما كبا جواد قلمه في مضمار البيان، والإنسان غير معصوم من الخطأ والنسيان، فطالما حداني ذلك أن أقيد مطلقاته، وأضبط مرسلاته، وأفصل مجملاته، وأصحح معتلاته»[2].

وتحصَّل لي من هذه المشكلات ما يلي:

١ ـ الجهل:

ذلك أن الإنسان يعتريه الجهل، فقد يجهل الناقد أدلة المسألة، أو مأخذ صاحب الرأي منها، أو موقفه مما يعارضها، أو يجهل ظروف الرأي الفقهي: في المكان والزمان والإنسان...

قال صاحب «الفكر السامي»: «وكم من مسألة يُظن بأهل العراق فيها أنهم قد نبذوا النص وأخذوا بحكم العقل والنظر ـ وحاشاهم أن يعتمدوا ذلك ـ وإنما سبب ذلك وجود قادح عندهم في النص لم يطلع عليه الحجازيون، أو لم يصلهم الحديث، أو وصلهم حديث آخر قد عارضه فرجحوه»[3].

٢ ـ النسيان:

وهو: «غيبة الشيء عن القلب بحيث يحتاج إلى تنبيه جديد»[4].

ومن التنبيه عليه ما في «الدر المختار» بعد أن دعا الناظر إلى نقده بعد التأمل: «ولا غرو فإن النسيان من خصائص الإنسانية، والخطأ والزلل من شعائر الآدمية»[5].

---

(١) أي: ابن نجيم في كتابه (الأشباه والنظائر)، الذي (غمز عيون البصائر) شرحٌ عليه.

(٢) الحموي الحنفي (١/٦).

(٣) (٢/٩٩ ـ ١٠٠).

(٤) الكليات، الكفوي (ص٥٠٦). وحكى أقوالًا أخرى في تعريفه، اعتمدتُ منها ما ذُكر.

(٥) مع رد المحتار (١/٩٧).

فقد ينسى الناقد مؤثرًا في الحكم أو عنصرًا في التصور أو صارفًا لدلالة دليل أو مرجّحًا ونحو ذلك...

٣ ـ السهو:

وهو: «غفلة القلب عن الشيء بحيث يتنبّه بأدنى تنبيه»[١].

يقول في هذا صاحب «قواعد الأحكام»: «وأكثر ما يقع الخطأ من الغفلة عن ملاحظة بعض القواعد، وملاحظةِ بعض الأركان والشروط، أو ملاحظةِ المُعارض، ومطلوب الكلِّ التقرب إلى الله بإصابة الحق، ولكن...

ما كل ما يتمنى المرء يدركه تأتي الرياح بما لا تشتهي السفنُ[٢]»[٣]

٤ ـ الوهم:

وهو: «الحكم بالشيء مع احتمال نقيضه احتمالًا راجحًا»[٤].

ومن التنبيه على هذا قول صاحب «الفكر السامي» في صور من الخلاف بين الصحابة: «ومنها اختلاف الوهم». ومثّل باختلافهم في نوع نسك النبي ﷺ[٥].

٥ ـ الهوى:

وهو علة نفسية وصف القرآن بها أهل العداوة له والرافضين للهدى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾ [النجم: ٢٣] وكثرت من أجلها تحذيرات الفقهاء، من ذلك قول ابن تيمية: «والمجتهد الحق الاجتهاد العلمي ليس له غرض سوى الحق وقد سلك سبيله، وأما متبع الهوى المحض فهو من يعلم الحق ويعاند عنه، وثَم قسم آخر: وهْمٌ غالب، وهو أن يكون له هوى فيه شبهة، فيجمع بين الشهوة والشبهة. فالمجتهد المحض مغفور له ومأجور،

(١) الكليات (٥٠٦). وحكى أقوالًا أخرى فيه، اعتمدتُ منها ما ذُكر.
(٢) البيت للمتنبي. [انظر: ديوان المتنبي (٤٧٢)].
(٣) عز الدين ابن عبد السلام (٢/ ٣٧٢).
(٤) نثر الورود (١/ ٧٣). وانظر: الكليات (ص٥٢٨).
(٥) (٢/ ٦٢).

وصاحب الهوى مستوجب للعذاب، والمركب من شبهة وهو مسيء، وهم في ذلك درجات بحسب ما يغلب، وبحسب الحسنات الماحية، وأكثر المتأخرين من المنتسبين إلى فقه أو تصوف مبتلون بذلك».

إن هذه العلة النفسية مشكلة من مشكلات النقد الفقهي لأن من اتصف بها لا يعير نقده على أسس العلم والفقه، بل على هوى متبع ورأي مُشتهى، وهو دافع غير صحيح وليس من الدين والفقه والعلم في شيء، ومن أجله يدخل الفقيه في تنازلات ومداهنات على حساب العدول عن الطريق القويم لاستنباط الحكم الشرعي.



خاتمة

وفي ختام البحث أسأل الله تعالى أن يعفو عما نقص من واجب كيلِه، وما جرّ من سيئاتِ ذيلِه، مُقرّةً أنه جهدُ قليل البضاعة، ومن تفجؤه الدقائق بفوات الساعة، فينقلب إلى باقي شغله كسيرًا، ولم يحرر من المسائل إلا يسيرًا، فالتمستُ لي من فقه الأولين عذرًا: أن المعسور لا يُسقط يُسرًا[1]، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) من القاعدة الفقهية: (الميسور لا يسقط بالمعسور). [انظر: الأشباه والنظائر، تاج الدين السبكي (١/ ١٥٥)].



فهرس المصادر والمراجع

١ - **القرآن الكريم.**

٢ - **أبجديات البحث في العلوم الشرعية محاولة في التأصيل المنهجي ضوابط مناهج تقنيات آفاق**، د. فريد الأنصاري، منشورات الفرقان، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط١، ذو القعدة، ١٤١٧هـ - أبريل ١٩٩٧م.

٣ - **الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري**، د. عبد المجيد محمود عبد المجيد، الناشر مكتبة الخانجي، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٤ - **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، أبو الوليد الباجي، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط٣، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٥ - **الإحكام في أصول الأحكام**، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي، تحقيق: عبد المنعم إبراهيم، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٦ - **أساس البلاغة**، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيود السود، دار الكتب العلمية، بيروت، منشورات محمد علي بيضون، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٧ - **الاستدراك الفقهي تأصيلًا وتطبيقًا**، مجمول أحمد حميد الجدعاني، الملتقى العلمي، سلسلة الشبكة الفقهية (٣)، مكة، ط١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

٨ - **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار**، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، تحقيق: سالم محمد عطا وَمحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٩ ـ **الأشباه والنظائر**، الإمام تاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وَالشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

١٠ ـ **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١١ ـ **أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات ـ دلالات الألفاظ ـ دلالات المعاني**، الشيخ عبد الله بن المحفوظ بن بيه، دار المنهاج، جدة، ط١، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٧م.

١٢ ـ **الإمام أبو الحسن اللخمي وجهوده في تطوير الاتجاه النقدي في المذهب المالكي بالغرب الإسلامي**، د. محمد المصلح، سلسلة الدراسات الفقهية (١٧)، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، حكومة دبي.

١٣ ـ **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، مع المقنع لموفق الدين ابن قدامة وَالشرح الكبير لشمس الدين ابن قدامة، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي وَد. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر، الجيزة، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

١٤ ـ **أنوار البروق في أنواء الفروق (= الفروق)، الإمام أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي**، مع إدرار الشروق لابن الشاط والحاشية تهذيب الفروق لابن حسين المالكي، ضبطه وصححه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

١٥ ـ **أوضح المسالك وأسهل المراقي إلى سبك إبريز الشيخ عبد الباقي (= حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل)**، محمد بن أحمد بن محمد الرهوني، مع حاشية المدني علي كنون، دار الفكر عن طبعة الطبعة الأولى عام ١٣٠٦هـ، للمطبعة الأميرية ببولاق، بيروت، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

١٦ ـ **البدر الطالع (= شرح المحلي على جمع الجوامع)**، جلال الدين المحلي، مع حاشية الشيخ حسن العطار، وتقريرات العلامة عبد الرحمٰن الشربيني، وتقريرات العلامة محمد علي بن حسين المالكي، دار الفكر.

١٧ ـ **البناية في شرح الهداية**، أبو محمد محمود بن أحمد العيني، مع تعليقات المولوي محمد عمر الشهير بناصر الإسلام الرامفوري، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

١٨ ـ **البهجة في شرح التحفة**، أبو الحسن علي بن عبد السلام التسولي، ضبطه وصححه: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

١٩ ـ **بيان خطأ من أخطأ على الشافعي**، الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: د. الشريف نايف الدعيس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٠ ـ **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، أبو الوليد ابن رشد القرطبي، مع المستخرجة من الأسمعة المعروفة بالعتبية لمحمد العتبي، تحقيق: د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢١ ـ **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: ومراجعة جماعة بإشراف لجنة فنية بوزارة الإعلام، سلسلة التراث العربي، مطبعة حكومة الكويت، وزارة الإعلام بالكويت، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.

٢٢ ـ **تاريخ ابن خلدون (= ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)**، عبد الرحمٰن بن محمد بن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: الأستاذ خليل شحادة، مراجعة: د. سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

٢٣ ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**، الشيخ محمد الخضري بك، دار الفكر، ط٨، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.

٢٤ ـ **تذكرة الحفاظ**، الإمام أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دار إحياء التراث العربي.

٢٥ ـ **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي، ج١: تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي وَج٢ ـ ٤: تحقيق: عبد القادر الصحراوي وَج٥: تحقيق: د. محمد بن شريفة وَج٦ ـ ٨: تحقيق: سعيد أحمد أعراب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط٢، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٢٦ ـ **تصحيح الفروع، العلامة علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، مع الفروع لابن مفلح وحاشية ابن قندس**، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، وَدار المؤيد ـ الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٢٧ ـ **التعليق الممجد على موطأ محمد**، العلامة عبد الحي اللكنوي، مع موطأ الإمام مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني، تعليق وتحقيق: د. تقي الدين الندوي، دار السُّنَّة والسيرة ـ بومبائي وَدار القلم ـ دمشق، ط١، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٢٨ ـ **التقريب والإرشاد الصغير**، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: د .عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٢٩ ـ **تقرير القواعد وتحرير الفوائد**، الإمام زين الدين عبد الرحمٰن بن أحمد بن رجب الحنبلي، ضبط نصه وعلق عليه ووثق نصوصه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن القيم ـ الرياض وَدار ابن عفان ـ القاهرة، ط٢، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

٣٠ ـ **تلبيس إبليس**، الحافظ جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمٰن بن الجوزي البغدادي، دار القلم، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

٣١ ـ **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، تحقيق: ج١: مصطفى بن أحمد العلوي وَمحمد عبد الكبير البكري وَج٢: أحمد بركاش وَج٣: محمد التائب السعيدي وَج٤: محمد التائب وَسعيد أحمد أعراب وَج٧: عبد الله بن الصديق وَج٨: محمد الفلاح وَج١١: الأستاذ مولاي مصطفى بن أحمد العلوي وَج١٣: محمد الفلاح وَج١٦: د. عمر الجيدي وَسعيد أحمد أعراب وَج٦ وَج١٧ ـ ١٨: سعيد أحمد أعراب وَمحمد الفلاح وَج٥ وَج٩ ـ ١٠ وَج١٢ وَج١٤ ـ ١٥ وَج١٩ ـ ٢٥: سعيد أحمد أعراب، أعد فهارسه: سعيد أحمد أعراب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.

٣٢ ـ **التنبيه على مبادئ التوجيه ـ قسم العبادات**، لأبي الطاهر إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير، تحقيق ودراسة: د. محمد بلحسان، مركز الإمام الثعالبي للدراسات ونشر التراث ـ الجزائر، وَدار ابن حزم ـ بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٣٣ ـ **التنقيح في شرح الوسيط**، الإمام محيي الدين بن شرف النووي، مع الوسيط في المذهب للغزالي وَشرح مشكل الوسيط لابن الصلاح وَشرح مشكلات الوسيط للحموي وَتعليقة موجزة على الوسيط لابن أبي الدم، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، دار السلام، الأزهر، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٣٤ ـ **تنوير الأبصار وجامع البحار**، محمد بن عبد الله بن أحمد الخطيب الغزي الحنفي، مع رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار لابن عابدين، دراسة وتحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وَالشيخ علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٣٥ ـ **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، أبو الحجاج يوسف بن الزكي عبد الرحمٰن المزي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٣٦ ـ **جامع بيان العلم وفضله**، الإمام أبو عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار الحرمين للطباعة، مصر وَالسودان.

٣٧ ـ **جمع الجوامع**، ابن السبكي، بشرح الجلال المحلي وحاشية الشيخ حسن العطار وتقريرات العلامة عبد الرحمٰن الشربيني وتقريرات العلامة محمد علي بن حسين المالكي، دار الفكر.

٣٨ ـ **حاشية ابن قاسم على الزاد (= حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع)**، جمع عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، ط١، ١٣٩٧هـ.

٣٩ ـ **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، العلامة شمس الدين محمد عرفة الدسوقي، مع الشرح الكبير للدردير وتقريرات عليش، دار الفكر.

٤٠ ـ **حاشية المطيعي على نهاية السول (= سلم الوصول لشرح نهاية السول)**، محمد بخيت المطيعي، المطبوع مع نهاية السول في شرح منهاج الوصول للإسنوي، الناشر مكتبة بحر العلوم، دمنهور، ١٣٤٣هـ.

٤١ ـ **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي** رضي الله عنه وهو شرح مختصر المزني، الإمام أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، قدم له وقرظه: أ. د. محمد بكر إسماعيل، وَأ. د. عبد الفتاح أبو سنة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

٤٢ ـ **الحاوي للفتاوي في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون**، جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمٰن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤٣ ـ **الحجة على أهل المدينة**، الإمام أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، رتب أصوله وصححه وعلق عليه: العلامة مهدي حسن الكيلاني القادري، لجنة إحياء المعارف النعمانية ـ حيدرآباد الدكن ـ ٢، مراقبة/أبو الوفاء الأفغاني، إعانة: وزارة المعارف للتحقيقات العلمية والأمور الثقافية للحكومة الهندية، عالم الكتب ـ بيروت.

٤٤ ـ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ.

٤٥ ـ **خطبة الكتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول**، الإمام شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمٰن بن إسماعيل الشافعي المعروف بأبي شامة، قرأه وعلق عليه/ جمال عزون، أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٤٦ ـ **الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، محمد بن علي بن محمد الحصني الدمشقي الحصكفي، مع رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار لابن عابدين، دراسة وتحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وَالشيخ علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٤٧ ـ **دروس التصريف**، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

٤٨ ـ **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، القاضي برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون اليعمري المدني المالكي، مع نيل الابتهاج بتطريز الديباج للتنبكتي، مطبعة دار السعادة، ط١، ١٣٢٩هـ.

٤٩ ـ **ديوان المتنبي**، دار بيروت، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٥٠ ـ **الذخيرة**، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: الأستاذ محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

٥١ ـ **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، الإمام محمد أمين الشهير بابن عابدين، دراسة وتحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وَالشيخ علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٥٢ ـ **رسالة الإمام أبي بكر البيهقي إلى الإمام أبي محمد الجويني تحتوي مسائل في علم الحديث وغيره برواية ولده شيخ القضاة أبي علي إسماعيل البيهقي**، اعتنى بها: أبو عبيد الله فراس بن خليل مشعل، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٥٣ ـ **الروض المربع بشرح زاد المستقنع**، منصور بن يونس البهوتي، مراجعة وتحقيق وتعليق: محمد عبد الرحمٰن عوض، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

٥٤ ـ **السنن الكبرى**، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، بإشراف: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

٥٥ ـ **السنن الكبرى**، البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٥٦ ـ **سير أعلام النبلاء**، الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق جماعة، أشرف على التحقيق وخرج أحاديث الكتاب: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٠، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٥٧ ـ **الشافعي حياته وعصره آراؤه وفقهه**، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٧٨م.

٥٨ ـ **شرح التلقين**، الإمام أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، تحقيق: سماحة الشيخ محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط٢، ٢٠٠٨م.

٥٩ ـ **شرح القويسي على متن السلم في المنطق**، الشيخ حسن درويش القويسي، مع تقريرات الشيخ حطاب عمر الدوري الشافعي، مطبعة شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٧٩هـ ـ ١٩٥٩م.

٦٠ ـ **الشرح الكبير**، أبو البركات أحمد الدردير، مع حاشية الدسوقي وتقريرات عليش، دار الفكر.

٦١ ـ **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير (= المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه)**، العلامة محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، تحقيق: د. محمد الزحيلي، وَ د. نزيه حماد، مطابع جامعة أم القرى، مكة، ط٢، ١٤١٣هـ.

٦٢ ـ **شرح منتهى الإرادات (= دقائق أولي النهى لشرح المنتهى)**، الشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٦٣ ـ **شرف أصحاب الحديث**، الحافظ أحمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي، مع نصيحة أهل الحديث له، تحقيق: عمرو عبد المنعم سليم، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة، مكتبة العلم ـ جدة، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٦٤ ـ **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٩٠م.

٦٥ ـ **صحيح البخاري (= الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)**، الحافظ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري، اعتنى به/ محمد زهير بن ناصر الناصر، دار المنهاج ـ جدة وَدار طوق النجاة ـ بيروت، ط٢، ١٤٢٩هـ.

٦٦ ـ **صحيح مسلم (= المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ)**، الحافظ أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، مع غاية الابتهاج للزبيدي وَبهامشه مجموعة كتب، اعتنى بها: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار قرطبة، بيروت، ط٢، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

٦٧ ـ **صحيح مسلم بشرح النووي**، المطبعة المصرية بالأزهر، ط١، ١٣٤٧هـ ـ ١٩٢٩م.

٦٨ ـ **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**، عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، دار المنهاج، ط١، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٦٩ ـ **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي**، عبد الرحمٰن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط٤، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٧٠ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، الإمام تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي وَد. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٣هـ.

٧١ ـ **الطرة شرح لامية الأفعال لابن مالك**، حسن بن زين الشنقيطي، تحرير وتنسيق: عبد الرؤوف علي، دار الطباعة: بدون، حقوق الطباعة محفوظة للمحرر، الإمارات العربية المتحدة ـ دبي، ص.ب. ٧١٤٩، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٧٢ ـ **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، الإمام أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، منظمة المؤتمر الإسلامي ـ مجمع الفقه الإسلامي ـ جدة، آثار الإمام ابن قيم الجوزية وما لحقها من أعمال (٩)، دار عالم الفوائد.

٧٣ ـ **العدة في أصول الفقه**، أبو يعلى محمد بن الحسين بن الفراء البغدادي، تحقيق: د. أحمد بن علي سير المباركي، دار الطباعة: بدون، حقوق الطبع محفوظة للمحقق، السعودية ـ الرياض، ط٣، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٧٤ ـ **عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة**، جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس، تحقيق: د. محمد أبو الأجفان وَأ. عبد الحفيظ منصور، بإشراف ومراجعة: د. محمد الحبيب ابن الخوجة وَد. بكر بن عبد الله أبو زيد، منظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٧٥ ـ **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، الإمام بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، منشورات محمد علي بيضون، توزيع: مكتبة عباس أحمد الباز، مكة، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

٧٦ ـ **العواصم والقواصم في الذب عن سُنَّة أبي القاسم**، الإمام محمد بن إبراهيم الوزير اليماني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

٧٧ ـ **غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر**، السيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٧٨ ـ **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز وَمحب الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وذكر أطرافها: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر ـ مصور عن الطبعة السلفية.

٧٩ ـ **فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، مع الهداية للمرغيناني وَالعناية في شرح الهداية للبابرتي وَحاشية سعدي جلبي، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه: الشيخ عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، عن طبعة مصطفى البابي الحلبي.

٨٠ ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، سيدي محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، ابتدئ طبعه: بمطبعة إدارة المعارف، الرباط، ١٣٤٠هـ، وكمل: بمطبعة البلدية، فاس، ربيع ١٣٤٥هـ.

٨١ ـ **القاموس المحيط**، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ضبط وتوثيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٨٢ ـ **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام (= القواعد الكبرى)**، شيخ الإسلام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق: د. نزيه كمال حماد وَد. عثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٨٣ ـ **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي**، العلامة أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٨٤ ـ **كتاب المعرفة والتاريخ**، أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، رواية: عبد الله بن جعفر بن درستويه النحوي، حققه وعلق عليه: د. أكرم ضياء العمري، مكتبة الدار، المدينة، ط١، ١٤١٠هـ.

٨٥ ـ **كشاف القناع عن متن الإقناع**، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: الشيخ عدنان ياسين درويش، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٨٦ ـ **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، قابله على نسخه الخطية وأعده للطبع ووضع فهارسه: د. عدنان درويش وَمحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٨٧ ـ **لسان العرب**، الإمام جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط٦، ٢٠٠٨م.

٨٨ ـ **المبدع شرح المقنع**، برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٨٩ ـ **مجموع الفوائد واقتناص الأوابد**، عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي، تحقيق: سعد بن فواز الصميل، دار ابن الجوزي، الدمام، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٩٠ ـ **المجموع شرح المهذب للشيرازي**، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، حققه وعلق عليه وأكمله بعد نقصانه: محمد نجيب المطيعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١.

٩١ ـ **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمع وترتيب: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، ساعده: ولده محمد، طباعة ورثة عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم، الرياض، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٩٢ ـ **المجموعة العلمية ـ التعالم**: حلية طالب العلم: آداب طالب الحديث: الرقابة على التراث: تعريب الألقاب العلمية، الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة.

٩٣ ـ **محاضرات**، العلامة محمد الفاضل بن عاشور، مركز النشر الجامعي، ١٩٩٩م.

٩٤ ـ **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (= تفسير ابن عطية)**، أبو محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي، تحقيق وتعليق: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري وَالسيد عبد العال السيد إبراهيم وَمحمد الشافعي صادق العناني، ط١، الدوحة، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٩٥ ـ **المحلى شرح المجلى**، الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: الأستاذ أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت وَمؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت، ط٤، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

٩٦ ـ **المختارات الجلية من المسائل الفقهية**، الإمام عبد الرحمٰن بن ناصر بن عبد الله السعدي، مع فوائد مهمة للعثيمين وتخريجات الألباني، عناية: أبي عبد الرحمٰن محمد بن عيادي خاطر، دار الآثار، القاهرة، ط١.

٩٧ ـ **مختصر المنتهى الأصولي**، الإمام أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر، المعروف بابن الحاجب المالكي، مع شرح العضد الإيجي، ضبطه ووضع حواشيه: فادي نصيف وَطارق يحيى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٩٨ ـ **المدخل الفقهي العام**، مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٩٩ ـ **المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل وتخريجات الأصحاب**، د. بكر بن عبد الله أبو زيد، مطبوعات المجمع (٢)، منظمة المؤتمر الإسلامي ـ مجمع الفقه الإسلامي ـ جدة، دار العاصمة للنشر والتوزيع.

١٠٠ ـ **المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي** رضي الله عنه، د. أكرم يوسف القواسمي، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٠١ ـ **مذكرة المنطق**، د. عبد الهادي الفضلي، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم ـ إيران.

١٠٢ ـ **مراقي السعود**، عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، مع نثر الورود على مراقي السعود لمحمد الأمين الشنقيطي، حقق نثر الورود وأكمله: د. محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، دار المنايرة، جدة، ط٣، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

١٠٣ ـ **مرتقى الوصول إلى علم الأصول**، العلامة محمد بن محمد بن عاصم الأندلسي، تحقيق: محمد بن عمر سماعي الجزائري، دار البخاري، بريدة ـ المدينة المنورة، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

١٠٤ ـ **مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه**، إسحاق بن منصور المروزي المعروف بالكوسج، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٢م.

١٠٥ ـ **المستدرك على الصحيحين**، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية.

١٠٦ ـ **المستصفى من علم الأصول**، أبو حامد، محمد الغزالي، اعتنى به: د. ناجي السويد، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ط١، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

١٠٧ ـ **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: الشيخ شعيب الأرناؤوط وجماعة، سلسلة الموسوعة الحديثية، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

١٠٨ ـ **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، العلامة أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المطبعة الميمنية.

١٠٩ ـ **مصطلحات المذاهب الفقهية وأسرار الفقه المرموز في الأعلام والكتب والآراء والترجيحات**، مريم محمد صالح الظفيري، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.

١١٠ ـ **المصنف (= مصنف عبد الرزاق)**، الإمام أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ومعه كتاب الجامع للإمام معمر بن راشد الأزدي رواية الإمام عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي، المجلس العلمي جوهانسبرغ وجنوب أفريقيا وكراتشي باكستان وسيملاك دابهل ـ كوجرات الهند، توزيع المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١١١ ـ **معجم لغة الفقهاء عربي ـ إنجليزي مع كشاف إنجليزي ـ عربي بالمصطلحات الواردة في المعجم**، وضع: أ. د. محمد رواس قلعه جي وَد. حامد صادق قنيبي دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١١٢ ـ **معجم مصطلحات أصول الفقه عربي ـ إنجليزي**، د. قطب مصطفى سانو، راجعه: أ. د. محمد رواس قلعجي، دار الفكر ـ دمشق، وَدار الفكر المعاصر ـ بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠م.

١١٣ ـ **معجم مقاييس اللغة**، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

١١٤ ـ **المعونة على مذهب عالم المدينة الإمام مالك بن أنس**، القاضي عبد الوهاب البغدادي، تحقيق: حميش عبد الحق، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة.

١١٥ ـ **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب**، أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، خرّجه: جماعة من الفقهاء، بإشراف: د. محمد حجي، وزارة الأوقاف الشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

١١٦ ـ **المغني**، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: د .عبد الله بن عبد المحسن التركي وَد. عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط٣، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

١١٧ ـ **المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم**، الحافظ أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، تحقيق: محيي الدين ديب متو وَأحمد محمد السيد وَيوسف علي بديوي وَمحمود إبراهيم بزال، دار ابن كثير ـ دمشق، وَدار الكلم الطيب ـ دمشق، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

١١٨ ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الإمام محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون ـ تونس وَدار السلام ـ القاهرة، ط٢، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

١١٩ ـ **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**، برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح، تحقيق: د. عبد الرحمٰن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١٢٠ ـ **المكاييل والموازين الشرعية**، أ. د. علي جمعة محمد، القدس للإعلان والنشر والتسويق، القاهرة، ط٢، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

١٢١ ـ **منهاج الوصول**، الإمام أبو الخير وأبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، مع نهاية السول في شرح منهاج الوصول للإسنوي وحواشيه: سلم الوصول لشرح نهاية السول لمحمد بخيت المطيعي، الناشر مكتبة بحر العلوم، دمنهور، ١٣٤٣هـ.

١٢٢ ـ **منهاج الطالبين**، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، تحقيق: د. أحمد عبد العزيز الحداد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٢، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

١٢٣ ـ **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**، الإمام مجير الدين أبو اليمن عبد الرحمٰن بن محمد بن عبد الرحمٰن العليمي المقدسي الحنبلي، أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه: عبد القادر الأناؤوط، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

١٢٤ ـ **منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري**، د. عبد الحميد عشاق، سلسلة الدراسات الفقهية (١٤)، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، حكومة دبي.

١٢٥ ـ **الموافقات في أصول الشريعة**، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي، اعتنى بالطبعة وخرج آياتها وضبط أحاديثها: الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط٦، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٢٦ ـ **الموسوعة الفقهية الكويتية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الأجزاء ١ ـ ٢٣، ط٢، دار السلاسل - الكويت، الأجزاء ٢٤ ـ ٣٨، ط١، مطابع دار الصفوة - مصر، الأجزاء ٣٩ ـ ٤٥، ط٢، طبع الوزارة، من ١٤٠٤ ـ ١٤٢٧هـ.

١٢٧ ـ **موطأ الإمام مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني**، مع التعليق الممجد على موطأ محمد، شرح: العلامة عبد الحي اللكنوي، تعليق وتحقيق: د. تقي الدين الندوي، دار السُّنَّة والسيرة ـ بومبائي وَدار القلم ـ دمشق، ط١، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

١٢٨ ـ **الموطأ**، الإمام مالك بن أنس، برواياته: يحيى الليثي، القعنبي، أبي مصعب الزهري، الحدثاني، ابن بكير، ابن القاسم، ابن زياد، محمد بن الحسن ـ بزياداتها وزوائدها واختلاف ألفاظها، حققه وضبط نصوصه وخرج أحاديثه وآثاره وشرح غريبه ووضع فهارسه: أبو أسامة سليم بن عيد الهلالي، مجموعة الفرقان التجارية، دبي، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٢٩ ـ **نثر الورود على مراقي السعود**، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، تحقيق وإكمال: د. محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، دار المنايرة، جدة، ط٣، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

١٣٠ ـ **نشر البنود على مراقي السعود**، عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، حققه: فادي نصيف وَطارق يحيى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

١٣١ ـ **نظرية النقد الفقهي معالم لنظرية تجديدية معاصرة**، د. أبو أمامة نوّار بن الشلي، دار السلام، مصر ـ القاهرة وَالإسكندرية، ط١، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

١٣٢ ـ **نفائس الأصول في شرح المحصول**، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمٰن الصنهاجي المصري القرافي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وَعلي محمد معوض، مركز البحوث والدراسات ـ مكتبة نزر مصطفى الباز، مكة، وَالرياض، ط٢، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

١٣٣ ـ **نهاية السول في شرح منهاج الوصول**، الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي الشافعي، ومعه حواشيه: سلم الوصول لشرح نهاية السول لمحمد بخيت المطيعي، الناشر مكتبة بحر العلوم، دمنهور، ١٣٤٣هـ.

١٣٤ ـ **النهاية في غريب الحديث والأثر**، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجزري، تحقيق: محمود محمد الطناحي وَطاهر أحمد الزاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٣٥ ـ **النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات**، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمٰن بن أبي زيد القيرواني، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.

١٣٦ ـ **النوازل**، أبو القاسم بن أحمد البرزلي، جامعة الرياض، عمادة شؤون المكتبات، قسم المخطوطات، رقم المخطوط: ٣٢٣٥ز، رقم الفلم: ٧٦٣، اسم الناسخ: سليمان بن علي البجيرمي، تاريخ النسخ: ٩٨٢هـ. (مخطوط).

١٣٧ ـ **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، أبو العباس أحمد بن أحمد بن أحمد بن عمر المعروف ببابا التنبكتي، مع الديباج المذهب لابن فرحون، مطبعة دار السعادة، ط١، ١٣٢٩هـ.

١٣٨ ـ **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار**، الإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني، خرج أحاديثه وعلق عليه: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

١٣٩ ـ **الهداية شرح بداية المبتدي**، الإمام برهان الدين أبو بكر علي بن أبي بكر الرشداني المرغيناني، مع البناية شرح الهداية للعيني وتعليقات المولوي محمد عمر الشهير بناصر الإسلام الرامفوري، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

١٤٠ ـ **الهداية شرح بداية المبتدي**، الإمام علي بن أبي بكر المرغيناني، مع فتح القدير لابن الهمام وَالعناية في شرح الهداية للبابرتي وَحاشية سعدي جلبي، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه: الشيخ عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، عن طبعة مصطفى البابي الحلبي.

فهرس الرسائل الجامعية:

١٤١ ـ **استدراكات ابن تيمية فيما نسب إلى الإمام أحمد، بحوث تكميلية لنيل درجة الماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المعهد العالي للقضاء، قسم الفقه المقارن**: بحث الاستدراكات في باب العبادات إبراهيم بن عبد العزيز بن حمد الغنام، بإشراف د. يوسف الشبيلي، عام ١٤٢٥هـ.
وبحثها في كتاب النكاح إلى نهاية كتاب الظهار صالح بن حمود التويجري، بإشراف عبد الرحمٰن السند، عام ١٤٢٦ ـ ١٤٢٧هـ.
وبحثها في باب المعاملات صفوان بن سليمان بن عبد الله السويكت، بإشراف د. عبد الرحمٰن السند، عام ١٤٢٧ ـ ١٤٢٨هـ.

١٤٢ ـ **كتاب التبصرة**، ـ دراسةً وتحقيقًا ـ من أول كتاب الحج إلى نهاية كتاب الجهاد، دراسة وتحقيق: توفيق الصائغ، إشراف: أ. د. فرج زهران الدمرداش، جامعة أم القرى ـ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ قسم الفقه، ١٤٢٩ ـ ١٤٣٠هـ. (ماجستير).

١٤٣ ـ **كشف الغطاء عن استدراكات الصحابة النبلاء** ﷺ بعضهم على بعض من خلال الكتب الستة ـ جمعًا ودراسة، محمد عيد عبد العزيز، إشراف: أ. د. إسماعيل الدفتار، و: أ. د. الخشوعي الخشوعي محمد، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين بالقاهرة، الدراسات العليا والبحوث، قسم الحديث وعلومه، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، (رسالة ماجستير في الحديث وعلومه).

فهرس المواقع الإلكترونية:

١٤٤ ـ موقع الإسلام اليوم: http://www.islamtoday.net

١٤٥ ـ موقع رابطة العلماء السوريين: http://www.islamsyria.com/portal

١٤٦ ـ موقع شبكة ضياء: https://www.diae.net

١٤٧ ـ موقع الشيخ عبد الله بن بيه في اليوتيوب:
http://www.youtube.com/binbayyah

١٤٨ ـ موقع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث: https://www.e-cfr.org/



صناعة التجديد الفقهي

د. أيمن صالح

عن الباحث:

- أستاذ الفقه وأصوله بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر.
- حاصل على درجة الدكتوراه من الجامعة الأردنية في تخصص الفقه وأصوله.
- مهتم بقضايا أصول الفقه، وفقه المعاملات والأسرة، والتكنولوجيا والتعليم.
- له عدد من الكتب المنشورة منها: «القرائن والنص: دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص»، «أثر تعليل النص في دلالته»، «أهل الألفاظ وأهل المعاني: دراسة في تاريخ الفقه»، «مقاصد العلم الشرعي وتوظيفها في طرق تعليمه».
- له ما يزيد عن ٢٠ بحثًا منشورًا في مجلات محكَّمة عدا البحوث المنشورة في أعمال المؤتمرات.



تقديم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله ومن والاه، **وبعد:**

فإنّ الحديث عن الصّناعة الفقهيّة، لا يستوي على ساقه، ولا يُؤتي أُكُلَه، دون حديث عن التجديد الفقهي. وقد كثر كلام المعاصرين في هذا الباب حتى أُفردت فيه البحوث والمصنّفات وسُجِّل فيه عدد من الرسائل[1]، وهي كثيرة تدعو الباحث العاقل إلى الإحجام عن تكلّف مزيد من الكلام في ذلك؛ لأنّ كلامه غالبًا سيكون مكرورًا، ورأيَه مبتذلًا مطروقًا، وفكرَه كأنّه خبرٌ لا إنشاء، واقتراحاتِه مجرّد صدىً وانعكاسٍ لاقتراحات الآخرين.

---

(١) ممّا اطلعنا عليه من الدراسات والبحوث الخاصّة بالحديث عن التجديد الفقهي وأفدنا من كثير منها: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد للقرضاوي، والفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد لعبد الله الجبوري، والفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد لحورية تاغلابت، ونظرة في التجديد الفقهي لراشد العميري، وضوابط التجديد الفقهي لعلي جمعة، وتجديد الفقه الإسلامي لمحمد الدسوقي، والتجديد في الفقه الإسلامي: طرائقه وضوابطه للمرعشلي، والتجديد الفقهي: دراسة تأصيلية تطبيقية لسعيد الزهراني، والتجديد في التأليف الفقهي لعبد الناصر أبو البصل، والتجديد في التأليف والبحث الفقهي لعياض السُّلَمي، وتجديد الفقه الإسلامي لجمال الدين عطية ووهبة الزحيلي، ومعالم تجديد المنهج الفقهي: نموذج الشوكاني لحليمة بوكروشة، ونحو التجديد والاجتهاد أولًا الفقه وأصوله لطه العلواني، والسلطة المذهبية: التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي لوائل حلاق، ومسيرة الفقه الإسلامي المعاصر وملامحه لشويش المحاميد، وتجديد الفقه الإسلامي عند محمد شحرور لمحمد بن سباع، وتجديد الفقه وتقنينه لمحمد المصطفى، وملامح التجديد الفقهي لجمال الدين عطية، والاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي لمحمود النجيري، ومعالم منهاجية في تجديد خطاب الفقه وأصوله لمسعود صبري، ومدخل إلى تجديد الفقه المالكي، لقطب الريسوني، ومن ضوابط تجديد الفقه الإسلامي لحسن خطاب، والفقه الإسلامي في طريق التجديد لمحمد سليم العوا، وغيرها من البحوث والدراسات.

ومع هذا فقد خضنا هذا المخاض على أمل أن **نجدِّد** في الحديث عن «تجديد الفقه»، بأن نحاول في هذه المساحة المحدودة من هذا الكتاب في الصّناعة الفقهية أن نضيف إضافة نوعيّة إلى ما كُتب في هذا الموضوع.

وقد جاء حديثنا عن صناعة التجديد الفقهي بعد هذا التقديم في خمسة عناوين فرعيّة:

١ ـ مفهوم التجديد الفقهي.

٢ ـ مشروعية التجديد الفقهي وعلاقته بالاجتهاد.

٣ ـ أهمية التجديد الفقهي.

٤ ـ واقع التجديد الفقهي.

٥ ـ مجالات التجديد الفقهي.

وخاتمة ذكرنا فيها أبرز نتائج هذا الفصل.

(١)
مفهوم التجديد الفقهي

«التّجديد» مصدرٌ من «جدَّد»، وهو يقع في اللغة على معنيين:

أحدهما: إعادة الشيء إلى حاله الأول. قال الجوهري: «تجدَّد الشيءُ: صار جديدًا. وأَجدَّه، واستجدَّه، وجدَّده؛ أي: صيَّره جديدًا»[١]. ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍۭ﴾ [السجدة: ١٠].

والمعنى الآخر: الإتيان ببدلٍ للشيء، سواءٌ أكان من جنسه أم لا. يُقال: «بليَ ثوبُه وأجدَّ ثوبًا: أي: تبدَّل به جديدًا»[٢]. ومنه قوله تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ۝١٦﴾ [فاطر: ١٦]، فـ«الجديد من الأشياء: ما لم يكن بعدُ فوقع حديثًا»[٣]. و«الجديد: ما لا عهد لك به، ولذلك وُصِف الموتُ بالجديد»[٤]. وقال سعيد بن جبير لذَرٍّ الهمداني وكان مُرجئًا: «يا ذرّ، ما لي أراك في كلِّ يوم تجدِّد دينًا؟»[٥].

وأصل ذلك كلِّه من الجَدّ بمعنى القَطْع فقولهم: «ثوبٌ جديد»؛ أي: «أنّ ناسِجَه قطعه الآن. هذا هو الأصل، ثمّ سُمّي كلُّ شيءٍ لم تأت عليه الأيّام

---

(١) الصحاح، الجوهري (٢/ ٤٥٤).
(٢) المخصص، ابن سيده (١/ ٣٩٧).
(٣) المرجع السابق.
(٤) المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده (٧/ ١٨٧).
(٥) الإبانة الكبرى، ابن بطة (١/ ٨٩١).

جديدًا؛ ولذلك يُسمّى الليل والنّهار الجديدين والأَجدّين؛ لأنّ كلَّ واحدٍ منهما إذا جاء فهو جديد»[1].

والحاصل هو أنّ التَّجديد لغةً ترميمٌ للشيءِ، أو استبدالٌ له بغيره. ولا نراه دقيقًا قصرُ بعضهم معناه **اللغوي** على الترميم وإعادة الشيء القديم إلى سابق عهده، كما فعله بعض الكاتبين في مفهوم التجديد[2].

وأمّا «الفقه» فهو، لغةً: «العلم بالشيء والفهم له، وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم. . .قال الله ﷻ: ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢]؛ أي: ليكونوا علماء به»[3].

وفي الاصطلاح المتأخِّر يقع «الفقه» على معنيين[4]:

أحدهما: باعتباره عمَلًا من أعمال المجتهد (الفقيه)، ويُعرّف بأنه: العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة باكتسابها من أدلّتها التفصيليّة. أو إن شئت الاختصار قلت هو: اكتساب الأحكام الشرعيّة العمليّة من أدلّتها، وهذا هو الاجتهاد نفسه الذي يُعرّف بأنه: استفراغ الفقيه جهده في معرفة حكمٍ شرعيٍّ من أدلّته.

والمعنى الآخر: باعتباره ثمرةً للاجتهاد، ويُعرّف بأنّه: الأحكام الشرعيّة العمليّة المكتسبة من أدلّتها. وعلى هذا الاصطلاح يُقال: «كتب الفقه»، و«فقه الشافعي»، و«فقه العبادات»، و«فقه المعاملات». . . إلخ، والمراد بذلك كلّه الأحكام نفسُها التي استخرجها الفقهاء المجتهدون من أدلّتها نصًّا واستنباطًا[5]، ودُوِّنت في الكتب فيما بعد. ولا يُسمّى العالم بهذه الأحكام

---

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (١/ ٤٠٩).

(٢) تجديد الدين: مفهومه وضوابطه وآثاره، حسانين، (ص١٨)؛ مفهوم تجديد الدين، سعيد، (ص١٣).

(٣) لسان العرب، ابن منظور (١٣/ ٥٢٢).

(٤) ينظر: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، عبد المنعم (٣/ ٤٩)، تاريخ ابن خلدون، ابن خلدون (١/ ٥٦٣).

(٥) يفرّق كثيرٌ من الباحثين بين الشريعة والفقه بأنّ الشريعة هي النصوص المنزّلة وأحكامها المباشرة، والفقه هو فهمها فيما وراء ذلك، ولذلك فالشريعة غير قابلة للاجتهاد والتجديد بخلاف الفقه الذي هو =

عن حفظٍ وتقليد بالفقيه عند أهل الأصول، وإن صار يُطلق عليه ذلك عند المتأخّرين من العلماء.

وبإضافة مفردة «التجديد» إلى «الفقه» يكون المعنى الإضافي لـ«تجديد الفقه»، أحدَ احتمالين:

الأوّل: إعادة ممارسة عمليّة اكتساب الأحكام للوقائع؛ أي: إعادة الاجتهاد لمعرفة أحكام المسائل التي سبق الاجتهاد فيها. وهذا بناءً على إضافة كلمة «التجديد» إلى «الفقه» بالمعنى الأول الذي هو الاجتهاد.

و«تجديد الاجتهاد» بهذا المعنى مصطلحٌ مستعملٌ عند الأصوليين من قديم، لكن في معنى خاصّ، وهو أنّ المجتهد هل هو مطالب بأن يجدِّد (يُعيد) الاجتهاد في الواقعة التي سبق أن اجتهد فيها إذا سُئل عنها مرّةً أخرى أو لا؟ ولهم في ذلك ثلاثة أقوال رئيسة: **أحدها**: وجوب التجديد، **والثاني**: عدم الوجوب، **والثالث**: التفريق بين أن يكون المجتهد ناسيًا لقوله أو لطريقة الاجتهاد فيجب وإلا فلا[1].

وهذه المسألة تختلف عمّا بات يُطلق عليه في وقتنا المعاصر: «تجديد الاجتهاد»، بمعنى إحياء عمليّة الاجتهاد وممارستِه من جديد حتّى في المسائل التي بحثها العلماء سابقًا بعد أن قيل بانقطاع الاجتهاد في العصور التي ساد

= عمل بشري قابل للتجديد والتغيير (ينظر: **حوارات لقرن جديد: تجديد الفقه الإسلامي**، عطية والزحيلي، ١٦٦). وهذا التفريق إنما هو إحداث اصطلاح لا أكثر؛ لأنه مجرد تفريق بين الأحكام الظنّية القابلة للاجتهاد، والأحكام القطعية غير القابلة له، بأن تُسمّى الأولى فقهًا، والأخرى شريعة. ولا نؤيِّد هذا الاصطلاح لسببين: أحدهما: أنّه مخالف للاصطلاح السائد قديمًا وحديثًا بإطلاق الفقه على جميع الأحكام العملية، سواء ما كان منها ظنّيًا قابلًا للاجتهاد أم قطعيًّا غير قابل له، فالكلّ حكمٌ شرعي، ولذلك يعرِّفه الأصوليون بأنّه: خطاب الله. والسبب الثاني: أنّ تجريد الحكم الفقهي من البعد الشرعي يبعده من الانتماء إلى الشرع، ويوحي بأن المكلَّفين مختارون في الأخذ به وعدمه. وهذا ليس صوابًا بإطلاقه، إذ مع كون الحكم اجتهاديًّا ظنيًّا فإنه حكم الله في حق المجتهد، وكذا هو حكمه سبحانه في حق المقلد الذي ارتضى هذا المجتهد واطمأن إليه.

(١) المعتمد، أبو الحسين البصري (٢/ ٣٥٩)، نفائس الأصول، القرافي، (٩/ ٣٩١٤)، البحر المحيط، الزركشي (٨/ ٣٥٤)، إعادة الاجتهاد في المسألة الفقهية وأثره على الفتاوى المعاصرة، عمار، (ص٢٦).

فيها التقليد المذهبي الجامد. والفرق واضحٌ بين الأمرين، وهو أنّ تجديد الاجتهاد بالمعنى المعاصر إنّما هو بالنّسبة لمجتهدِين مختلفين: القدماء والمعاصرين، بخلاف مسألة «تجديد الاجتهاد» المشار إليها في كتب أصول الفقه فإنّها تتعلّق بمجتهدٍ واحدٍ تكرّر عليه عرضُ الواقعة نفسها، ولأجل ذلك اختلفت فيها أقوالهم، بينما تجديد الاجتهاد بالمعنى المعاصر لا يرد فيه خلاف الأصوليّين السّابق نفسه، وإنّما قد يتخرّج فيه خلافٌ من جهةٍ أخرى يترتّب على مسألتين قديمتين من مسائل الاجتهاد:

إحداهما: هل يجوز للمجتهد تقليد غيره من المجتهدين فيما يُعرض عليه، أم لا بدّ له من الاجتهاد؟[1] فعلى القول بجواز تقليد المجتهد غيرَه من المجتهدين لا يجب على علماء هذا العصر، ممّن بلغوا رتبة الاجتهاد المطلق أو الجزئي، تجديدُ الاجتهاد في المسائل التي أفتى فيها السّابقون، بل لهم أن يكتفوا بالتقليد. وعلى القول بعدم الجواز يجب عليهم تجديد الاجتهاد ولا يجوز لهم التقليد.

والمسألة الأخرى: على فرض جواز تقليد المجتهد مجتهدًا غيره هل يجوز له تقليد المجتهد الميّت أو لا؟[2]. فإن أجزنا تقليد الميّت لم يجب على مجتهدي العصر (المطلق أو الجزئي) تجديد الاجتهاد في المسائل التي أفتى فيها السّابقون من الفقهاء، وإلا فيجب عليهم تجديد الاجتهاد.

والاحتمال الثاني للمعنى الإضافي لـ«تجديد الفقه» هو: تغيير (أو استبدال) الأحكام الفقهية التي قرّرها الفقهاء السابقون بأحكام جديدة.

وهذا التغيير أو الاستبدال له أحوال:

فقد يكون كلّيًّا أو جزئيًّا.

فأمّا الاستبدال الكلّي للأحكام بأحكام جديدة فإنّه، وإن صحّ تسميته من حيث اللغة بـ«التجديد»، إلا أنّه باطلٌ بلا ريب؛ لأنّ من الأحكام التي قرّرها

---

(١) البحر المحيط، الزركشي (٨/ ٣٣٤).

(٢) المرجع السابق (٨/ ٣٤٨).

السّابقون ما هو ثابت في الشّرع على وجهٍ قطعيّ، فتبديل ذلك يعني تبديلًا للشّرع نفسه. وهذا بطلانه معلومٌ من الدين بالضّرورة.

وأمّا الاستبدال الجزئي للأحكام غير القطعيّة (الظنّيّة)، أو لبعضها، بأحكام جديدة، فهذا قد يكون باجتهاد، أو بدون اجتهاد (تقليد).

فإذا كان بدون اجتهاد وإنّما عن تقليد ـ كما هو حاصلٌ باستيراد القوانين الغربيّة ـ فهو كذلك باطلٌ قطعًا؛ لأنّ الإجماع منعقدٌ على أنّ أحكام الحوادث مردُّها إلى الشارع، وأنّه لا يجوز لأحدٍ أن يحكم بشيء إلا عن دلالة من الشّارع، قطعيّة كانت أو ظنية، نصّيّة أو مستنبطة.

وأمّا إذا كان الاستبدال عن اجتهاد فقد يكون ذلك ممّن هو أهلٌ للاجتهاد أو لا.

فإذا كان من غير أهلٍ للاجتهاد فهذا كذلك لا يجوز قطعًا؛ لأنّه قولٌ على الشارع بلا علم، وقد حرّم الشارع القول عليه بلا علم. قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣].

وأمّا إن كان ـ الاستبدال للأحكام الظنّية التي قرّرها السّابقون، أو لبعضها ـ باجتهاد مَن هو أهلٌ للاجتهاد، فهذا النوع من التجديد هو الوحيد الجائز بل الواجب؛ بناء على القول بوجوب الاجتهاد كفايةً على القادر عليه.

هذا ما يتعلق بمفهوم «تجديد الفقه» من حيث النظر التركيبي الناشئ عن مجرّد التضايف بين المفردتين «تجديد» و«فقه»، وهو كما رأينا يحتمل معنيين: إعادة ممارسة الفقه (الاجتهاد)، أو تبديل ثمرات الفقه (الأحكام) بأحكام جديدة. وواضح أنّ المعنى الأول (إعادة الاجتهاد) قد يؤدّي إلى المعنى الثاني (تبديل الأحكام)، لكن ليس من شرط المعنى الثاني أن يكون ناجمًا عن الأول؛ إذ قد يحصل تبديل الأحكام عن تقليد، أو عن اجتهاد من ليس أهلًا للاجتهاد.

وأمّا المعنى المقصود لـ«تجديد الفقه» لقبًا، بوصفه اصطلاح شاع في

الوقت المعاصر، فيختلف معناه بحسب التوجّه الفكري والعلمي للجهة التي تنادي به. وهو ما سنقف عليه في العنوان الآتي:

الاتجاهات الفقهية المعاصرة ومفهوم التجديد الفقهي عند كلٍّ منها:

في الموقف من «تجديد الفقه» يمكننا رصد ثلاثة اتجاهات متمايزة إلى حدٍّ كبير:

الأول: الاتجاه الحداثي أو العصراني أو التغريبي: وهم المنادون بتغيير الفقه الإسلامي جذريًّا بما يصل إلى ثوابته القطعيّة ثبوتًا ودلالة: والتجديد الفقهي عند هؤلاء هو تغيير أصوله أو كثيرٍ منها، وأحكامه أو كثيرٍ منها، والإتيان بفقهٍ جديد يتماشى مع العصر، ويستجيب لكثيرٍ ممّا تمليه الثقافات الوافدة في شتى المجالات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصادية، من قبيل حقوق المرأة وحقوق الإنسان والحرّيات بأنواعها بالمفهوم الغربي لهذه الحقوق والحرّيات. وهؤلاء العصرانيّون ليسوا فقهاء ولا لهم اشتغال ولا أهليّة لممارسة الفقه، وإنّما هم أفراد من خارج النّسَق الفقهي، متطفّلون عليه غالبًا: أدباء وقانونيون ومفكّرون وساسة. وكثيرٌ منهم ذو تاريخ أو خلفيّة فكرية أيدلوجيّة تتنافى مع الإسلام نفسه، ولذلك تحوم شبهاتٌ كثيرة حول الدوافع الحقيقيّة لدعواتهم إلى التجديد الديني أو الفقهي أو إلى «إعادة قراءة النّصّ الدّيني»، كما يقولون. وهؤلاء أمثال: حسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد عابد الجابري، ومحمد شحرور وغيرهم.

والاتجاه الثاني: الاتجاه الإصلاحي أو العقلاني: وهم إسلاميّون ذوو خلفيّات شرعيّة أو دَعويّة حَرَكيّة، ولكنْ ثمّة تطرّفٌ في دعوتهم إلى التجديد الفقهي يتمثّل في تضمّن التجديد الذي يدعون إليه تقويضًا أو تغييرًا لبعض الأصول التي بُني عليها الفقه الموروث، كالإجماع بكلّ أنواعه، والسُّنَّة الآحادية، والقياس، أو تغييرًا لأحكام الفقه التي وردت فيها نصوص قطعية وانعقد عليها الإجماع واستقرّ عليها عمل المسلمين قبل تعطيل الشريعة، كأحكام إقامة الحدود والقصاص، وتحريم الربا (بما يشمل الرّبا المعاصر كالفوائد البنكية والسندات)، ووجوب الحجاب، وحرمة زواج المسلمة بغير

المسلم، والمنع من إمامة المرأة للرجال في الصلاة، ونحو ذلك. وهؤلاء يمثّلون إلى حدٍّ ما امتدادًا لمدرسة الأفغاني ومحمد عبده الإصلاحيّة. منهم الشيخ العلايلي في كتابه «أين الخطأ»، وعبد المنعم النمر في كتابَيْهِ «الاجتهاد» و«السُّنَّة والتشريع»، وحسن الترابي في «تجديد أصول الفقه» وغير ذلك من كتبه. وبعض أصحاب هذا الاتجاه أقلّ تطرّفًا في «التجديد» من بعض؛ لكنّهم يشتركون في أنّهم لا يجعلون مواطن القطع في الأحكام التي استقرّت بالإجماع القولي والعملي على مدى التاريخ الفقهي خطوطًا حمراء لا ينبغي أن تتجاوزها محاولاتُ التجديد، كما يركِّزون على مبدأ «المصلحة» مُنطلقًا في بناء الاجتهاد المعاصر، ويدعون بقوّة إلى نبذ التقليد. يقول الشيخ العلايلي، رَحِمَهُ اللَّهُ، تمهيدًا لما قال به من إباحة الفوائد البنكيّة، وعدم تطبيق الحدود إلا على من تكرّرت جريمته، وجواز زواج المسلمة بالكتابي:

«ثمّ نقع في الحديث الشريف على عبارة «**يجدِّد دينها**»، وهي أمعن في الدلالة على التشكُّل والتكيُّف بحسب الموجِب أو المقتضي؛ لأنّها تتجاوز الترميم إلى الإبداء والإنشاء إنشاءً آخر، فلم تخصّ التجديد بشأنٍ دون شأن، أو بأمر دون أمر؛ بل أحيانًا في أمورها مجتمعة. وهذا واضح بكلمة «دينها» الذي هو هنا بمعنى الأقضية والنّظم»[1].

ويقول الشيخ عبد المنعم النمر (ت١٤١١هـ)، رَحِمَهُ اللَّهُ:

«لا يمكن أن نشد المسلمين الآن في معاملاتهم التي سادت في عصر الرسول ﷺ، وبعده، ودوّنها الفقهاء، في كتب الفقه، فإمّا أن تكون كتلك المعاملات، وإمّا كانت مرفوضة. إنَّ ذلك في العقائد والعبادات، وفيما جاء في القرآن عن المعاملات أمر مُسَلَّمٌ به، لا نستطيع تغييره، وإن كان يمكن الاجتهاد في فهمه وطريقة تنفيذه كما حصل. أمّا المعاملات وأحكامها القائمة على الاجتهاد البشري وحده،

(١) أين الخطأ: تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، العلايلي، (ص١٧).

ولم تكن من الوحي في شيء، سواء من الرسول ﷺ، أو ممّن جاء بعده من الصحابة والتابعين والأئمّة والفقهاء، فلا بدّ من النظر إليها من جديد، على أساس القواعد التي بُنيت عليها من قبل، وعلى ضوء الظروف الجديدة، فما كان موافقًا للمصلحة في أيامنا أبقيناه، وما وجدناه غير ذلك كان علينا أن نجتهد فيه»[١].

الاتجاه الثالث: الإحيائيّون المعتدلون: وهؤلاء في الجملة يرفضون «تجديد الفقه» بمعنى التغيير الذي يمسّ الثوابت القطعيّة أصولًا أو أحكامًا، ويركّزون على فكرة أنّ تجديد الفقه المشروع إنّما هو ترميم وإحياء فقط لا تغييرًا وتبديلًا. ويسير في هذا الاتجاه وينضوي تحت رايته معظم المتفقّهة في هذا العصر. ويمكن تعريف التجديد الفقهي عندهم بأنّه: «إعادة العلم والعمل بمجموعة الأحكام الشرعيّة العمليّة المستفادة من أدلّتها التفصيليّة في الواقع إلى ما كان على عهد الرسول وصحابته أو قريبًا منه»[٢]، أو أنّه: «تنمية الفقه الإسلامي من داخله، وبأساليبه هو، مع الاحتفاظ بخصائصه وطابعه المميَّز»[٣].

ونستطيع أن نميّز في هذا الاتجاه ثلاثة مناهج فقهيّة فرعيّة:

المنهج الأول: المذهبيّون. وهم طبقتان: دعاة المذهبيّة المغلقة، ودعاة المذهبيّة المفتوحة.

فأمّا دعاة المذهبيّة المغلقة فهم المتمذهبون الملزِمون بالتمذهب دراسةً وعملًا وفتوىً وقضاءً. وهؤلاء يُعدّون امتدادًا معاصِرًا للدور الأخير الذي تذيَّل أدوار الفقه الإسلامي في تاريخه، وهم يرفضون الاجتهاد فيما فرغ منه السّابقون من مسائل، ويُوجبون، أو أكثرهم، التزام أحد المذاهب السّنّيّة الأربعة، ويحرّمون الخروج عنها لعامّة علماء العصر لاعتقادهم خلوّ العصر من

---

(١) السُّنَّة والتشريع، النمر، (ص٩).

(٢) التجديد الفقهي: دراسة تأصيلية تطبيقية، الزهراني، (ص٧٢).

(٣) الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، الجبوري، (ص٩٧).

المجتهدين منذ زمن بعيد. وأمّا المستجدّات العصريّة من المسائل فلا يسمحون إلا بتخريجها على مسائل المذهب لا أكثر. وهؤلاء قليلون جدًّا هذه الأيام وإن كانوا كثيرين ـ أو الأكثر ـ قبل نحو قرنٍ مضى من الزمان، يمكن أن أذكر من متأخّريهم الشيخ محمد الخضر الجكني الشنقيطي المالكي (ت١٣٥٤هـ) مؤلِّف كتاب «قمع أهل الزيغ والإلحاد عن الطعن في تقليد أئمّة الاجتهاد»، والشيخ محمد زاهد الكوثري الحنفي (ت١٣٧١هـ)، كما يظهر ذلك واضحًا في مقالاته ولا سيما مقال «اللامذهبية قنطرة اللادينية»، ومقدّمة كتابه «الإشفاق على أحكام الطلاق».

يقول الشيخ محمد الخضر (ت١٣٥٤هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«إنّ المجمع عليه اليوم المذاهب الأربعة، أعني مذهب الإمام مالك والإمام أبي حنيفة والإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل. فقد منع جميع العلماء اتّباع مذهب مجتهد غيرهم من القرن الثامن الذي انقرض فيه مذهب داود إلى هذا الزمان، وهلمّ جرّا، سواءٌ كان اتّباع التزام، أو مجرّد تقليد في بعض المسائل»[1].

ويقول الشيخ الكوثري (ت١٣٧١هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ممهِّدًا إلى اعتراضه على التلفيق الفقهي بين المذاهب الذي دعا إليه بعض الإصلاحيين، ولا سيما ما اعتُمد فيه على آراء غير المذاهب الأربعة، كعدم وقوع الطلاق البدعي، والمعلّق، وعدّ الطلاق الثلاث طلقة واحدة:

«لا يخفى أنّ مذاهب الأئمّة المتبوعين يستمدّ بعضها من بعض في مسائل قضائيّة خاصّة في أحوال خاصّة، وقد ذكر فقهاء المذاهب وجه الأخذ بمثل تلك المسائل عند قيام ضرورة تحمل على ذلك، وليس معنى هذا التمشّيَ مع الهوى، والخروجَ على مذهب، أو على المذاهب كلِّها... فإذا حدث مرضٌ اجتماعي، كالعبث بالطلاق، مثلًا يحلِف هذا بالطلاق بدون سبب، أو يطلِّق ذلك ثلاثًا مجموعةً بلا

(١) قمع أهل الزيغ والإلحاد عن الطعن في تقليد أئمة الاجتهاد، الجكني الشنقيطي، (ص١١٠).

باعث على الاستعجال، فليس دواء ذلك مسايرة المرضى بتعبيد طُرُقٍ لهم في العبث بالطلاق، وإيقاع أنكحتهم في ريبة بأن يُقال لهم: إنّ الحلف ليس بشيء، وإن الطلاق الثلاث واحدة، أو ليست بشيء؛ لقول فلان، ولرأي فلان، بدون حجّة ولا برهان، بل هذه المسايرة تزيد في فتك المرض بهم، وتوجب اتّساع الخرق على الراقع، وتزيل حكمة استباحة الأبضاع بكلمة الله سبحانه، من حصول البركة في الحرث والنّسل، بإقامة كلمة بعض المتفيهقين والمتمجهدين، الذين ليس لأهوائهم قرار، مقام كلمة الله جلّ جلاله في ذلك، وليس بالأمر الهين الخروج عمّا يفقهه الأئمّة المتبوعون إلى أقوال شُذّاذ، ما صدرت تلك الأقوال منهم إلا غلطًا، أو إلى آراء رجالٍ متّهمين أظنّاء يسعون في الأرض فسادًا...»[1].

وقال في بيان معنى «**يجدِّد دينها**» الوارد في الحديث: ««التجديد» في تخاطُب الصَّدر الأول بمعنى إعادة الجِدّة والقوّة إلى الشيء الذي كاد أن يبليه الزمن، فيكون المعنى تقوية التمسّك بأحكام الدين بعد حصول نوعٍ من الوهن في التمسّك بها لا استبدال أحكامٍ بأحكام»[2].

وقال صاحب كتاب «التمذهب: دراسة تأصيليّة مقارنة» معبِّرًا عن التجديد الذي يسمح به أنصار المذهبيّة المغلقة:

«من المهم جدًّا أن تُعاد صياغة الفقه بشكل جديد يتناسب مع العصر من جهتين: **الأولى**: من حيث الأسلوب لأنّ أُسلوب كتب الفقه المتقدّمة لا يفهمه إلا المتخصّصون، ونحن نريد أن نقرِّب الفقه إلى عامّة الأمّة، ولكن لا نريد تقريبه بكتب ملفّقة فقهيّة كما هو الواقع، بل بكتب منضبطة بالمذاهب. **والثانية**: من حيث المستجدّات فنحتاج أن تُدرج المستجدّات ضمن كتب الفقه المقرّبة بحسب المذاهب، وكذا أن

(١) الإشقاق على أحكام الطلاق، الكوثري، (ص٣).

(٢) مقالات الكوثري، الكوثري، (ص١١٥).

تُفرد بمؤلّفات خاصّة بحسب المذاهب»[1].

وعليه يمكن القول: إنّ التّجديد الفقهي عند هذا الفريق (المذهبية المغلقة) هو إحياء الفقه بصورته المذهبيّة بتحقيق مخطوطاته، مثلًا، وتدريسه والتمسّك به في التطبيق والفتوى والقضاء، وتحديث مؤلّفاته، والتخريج عليه للمستجدّات، لا أكثر من ذلك.

وأمّا دعاة المذهبيّة المفتوحة، فهم وإن كانوا يتبنّون التّمذهب سبيلًا لدراسة الفقه والعمل والفتوى إلا أنّهم لا يرون وجوب ذلك، ويجيزون تقليد غير المذاهب الأربعة من أئمّة الاجتهاد، ويجيزون أو يوجبون على العلماء الاجتهاد في المسائل المعاصرة على طريقة الفقه المقارن، لا مقتصرين على طريقة التخريج المذهبي فحسب، كما أنّ أكثرهم يجيز ـ أو يدعو إلى ـ التقنين المستمد من الفقه، وإن كان ملفّقًا من أقوال المذاهب المختلفة بما يراعي مصالح النّاس. ومن أمثلة هؤلاء الشيخ وهبه الزحيلي، والبوطي، والزرقا، وكثيرٌ غيرهم. والتجديد عند هؤلاء، يوضّحه الشيخ البوطي، رَحِمَهُ اللهُ، بقوله:

«المعنى المراد بالتجديد، هو أن يكون في المسلمين من يدعون النّاس إلى أن يجدِّدوا بيعتَهم مع الله، وأن يجدِّدوا توبتهم إليه، وأن يزيلوا ما يمكن أن يتراكم عليه من الشبهات والشكوك في أذهانهم، وممّا يمكن أن يضع الحجاب بينه وبين العقيدة الإسلامية، وأن يبحثوا الأحكام الشرعيّة الجديدة التي تأتي بها الأعراف والمصالح. هذا هو التجديد الذي بشّر به رسول الله، والذي أمر به؛ يعني: فهو كتجديد بناء تراكم عليه الغبار كيف نجدِّده؟ بأن نزيل هذه الأتربة وهذا الغبار، وأن نعيده إلى الإلْف والوضع الذي كان عليه»[2]. وقال: «ويدخل فيه [أي:

---

(١) التمذهب: دراسة تأصيلية مقارنة، اليافعي، (ص١٧٤).

(٢) الإحياء والتجديد في الإسلام في نظر الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي. تمورتاش، عبد الهادي. نسيم الشام، ٢٠٠٥/ ١٤٢٥.

https://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readviestor&pg_id=55752&page1=1.

التجديد] أيضًا الجديد من المصالح الحقيقيّة وحاجتها أو حاجة المجتمع إلى موقفها في الشريعة الإسلاميّة، هل تدخل في المصالح المرسلة، أم هل تدخل في الاستحسان، أم هل تدخل في الذرائع، تدخل في ماذا؟ فوجود أناس يقومون بهذه الخدمة هذا هو التجديد، وليس المراد بالتجديد التغيير»[1]. وقال: «أمّا فيما يتعلّق بالتجديد الحقيقي فالواقع هنالك تجديد مستمرّ؛ مثلًا المجمع الفقهي الممثَّل بمنظّمة المؤتمر الإسلامي، والذي ينعقد كل عام في جدّة، دائمًا يتتبّع المشكلات الجديدة والأعراف الجديدة، والمصالح الجديدة خلال لقاءات العلماء في العالم العربي والإسلامي حيث يُستبان من خلالها الأحكام؛ لذا ليس هناك الآن شيءٌ جديد ممّا لم يكن منصوصًا عليه في الكتب السابقة إلا وهو مغطّى بأحكام؛ لأنّه ليس هناك مشكلة جديدة في العالم العربي لا يُعرف لها حكم»[2].

المنهج الثاني: الوسطيّون التيسيريّون. وهم يدعون بقوّة إلى ترك التقليد المذهبي، ويحثّون على الاجتهاد في المسائل، ولو أدّى ذلك إلى الخروج عن أقوال المذاهب الأربعة جميعها إلى غيرها. ويغلب عليهم النظر المقاصدي وتعليل الأحكام مع مراعاة الأدلّة الكلّيّة والمصلحة، والتخفيف على النّاس، باختيار الأسهل والأرفق بهم عند اختلاف الأقوال الاجتهادية وتكافؤ أدلّتها أو تقاربها. وهم يدعون إلى تجديد الدّين فهمًا وعملًا، لكن من أهله، وفي محلّه. يقول الشيخ القرضاوي موضِّحًا ذلك:

«التجديد الحقّ يشمل جانب العلم والفكر، كما يشمل جانب العمل والسّلوك. وأبرز معالم تجديد الدّين الفكري هو: إحياء مبدأ الاجتهاد الذي لا تحيا الشريعة إلا به، سواء كان اجتهادًا إنشائيًّا أم انتقائيًّا، كليًّا أم جزئيًّا، فرديًّا أم جماعيًّا. على أن يكون الاجتهاد من أهله: الذين استجمعوا شرائطه المعروفة، العِلمية والأخلاقيّة،

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

وفي محلّه: أي: في غير القطعيّات، التي تجسِّد وَحدة الأمة العَقديّة والفكريّة والشعوريّة والعمليّة، وهي قليلة جدًّا، ولكنّها مهمّة جدًّا؛ لأنّها تمثّل الثوابت التي لا يجوز اختراقها بحال. إنّ شعار الوسطيّة يدعو إلى تجديد منضبط، وإلى اجتهاد معاصر قويم، واضح الأهداف، بيّن المناهج، يرفض موقف الذين يغلقون باب الاجتهاد، ويوجبون التقليد على كلّ العلماء، وموقف الذين يفتحون أبوابه لكلّ من هبّ ودبّ، بلا قيود ولا ضوابط. أولئك الذين سخِر منهم الأديب الرافعي بأنّهم يريدون أن يجدِّدوا الدّين واللغة والشّمس والقمر!!»(١).

المنهج الثالث: السلفيّون (دعاة اتّباع الدّليل بفهم السَّلف). وهم فريقان: فريق يدعو إلى نبذ التقليد المذهبي، واتّباع النّصوص والأدلّة الشرعية نفسها على ما كان الأمر عليه زمن السّلف (الصّحابة والتابعين وتابعيهم) قبل نشوء المذاهب؛ ولذلك فهم لا يتقيّدون بهذه المذاهب لا انتسابًا ولا عملًا ولا فتوى. والفريق الآخر يرخِّص في التمذهب دراسةً وتعلّمًا وانتسابًا بشرط عدم الالتزام المطلق بالمذهب برخصه وعزائمه؛ بل لا بدّ من اتّباع الدليل حيث لاح رجحانه، ولو لغير المجتهد، كطالب علم.

ويتّسم **كثيرٌ** من دعاة المنهج السّلفي من الفريقين بالميل إلى اتّباع ظواهر النصوص والبعد عن التأويل، ومسايرة الأدلّة النّقليّة الجزئيّة ولو خالفت القواعد الكلّيّة والأقيسة العامّة، كما يغلب على فقههم الأخذ بالاحتياط وسدّ الذرائع. والتجديد عندهم، كما قال الشيخ الألباني (ت١٤٢٠هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ، هو:

«تجديد السُّنَّة بتمييز ما ليس منها وطرحه جانبًا، وتجديد المفاهيم الصحيحة لنصوص الكتاب والسُّنَّة لدعوة المسلمين إلى المفاهيم التي

---

(١) فقه الوسطية الإسلامية والتجديد، القرضاوي، (ص١٨٢).

كان عليها سلفنا الصالح»[1].

وقال الشيخ ابن باز (ت١٤٢٠هـ) رَحِمَهُ اللهُ:

«هذه العبارة [أي: التّجديد] فيها إجمال واحتمال، فإن أُريد بها أنّ الواجب على المتأخّرين أن يجتهدوا في نصر دين الله وتحكيم شريعته، وتأييد ما عليه السّلف الصّالح من العقيدة والأخلاق فهذا حقّ. والواجب على جميع المسلمين أن يسيروا على نهج سلفهم الصالح في اتّباع الكتاب والسُّنَّة وتحكيمهما في كلّ شيء، وردِّ ما تنازع فيه النّاس إليهما... أمّا إن أُريد بهذه العبارة أنّ المتأخّرين لهم أن يجدِّدوا في دين الله ما يخالف ما عليه سلف الأمّة في العقيدة والأخلاق أو في الأحكام: فهذا أمر منكر لا يجوز فعله... لأنّ الإجماع حقّ، وهو أحد الأصول الثلاثة التي يجب الرجوع إليها، ولا تجوز مخالفتها، وهي الكتاب والسُّنَّة والإجماع... أمّا التفقّه في الدّين والتماس حلّ المشكلات بالطرق الشرعيّة في المسائل التي جدّت بين المسلمين، ولم يتكلّم فيها الأوائل فهذا حقّ، وليس فيه مخالفةٌ للسّابقين؛ لأنّ العلماء السّابقين واللاحقين كلّهم يوصون بتدبّر الكتاب والسُّنَّة واستنباط الأحكام منهما، والاجتهادِ فيما يعرض من المسائل المشكلة على ضوء الكتاب والسُّنَّة. وليس هذا تجديدًا مخالفًا للسّابقين، ولكنّه تجديدٌ سائر على منهج السّابقين وعلى أصولهم»[2].

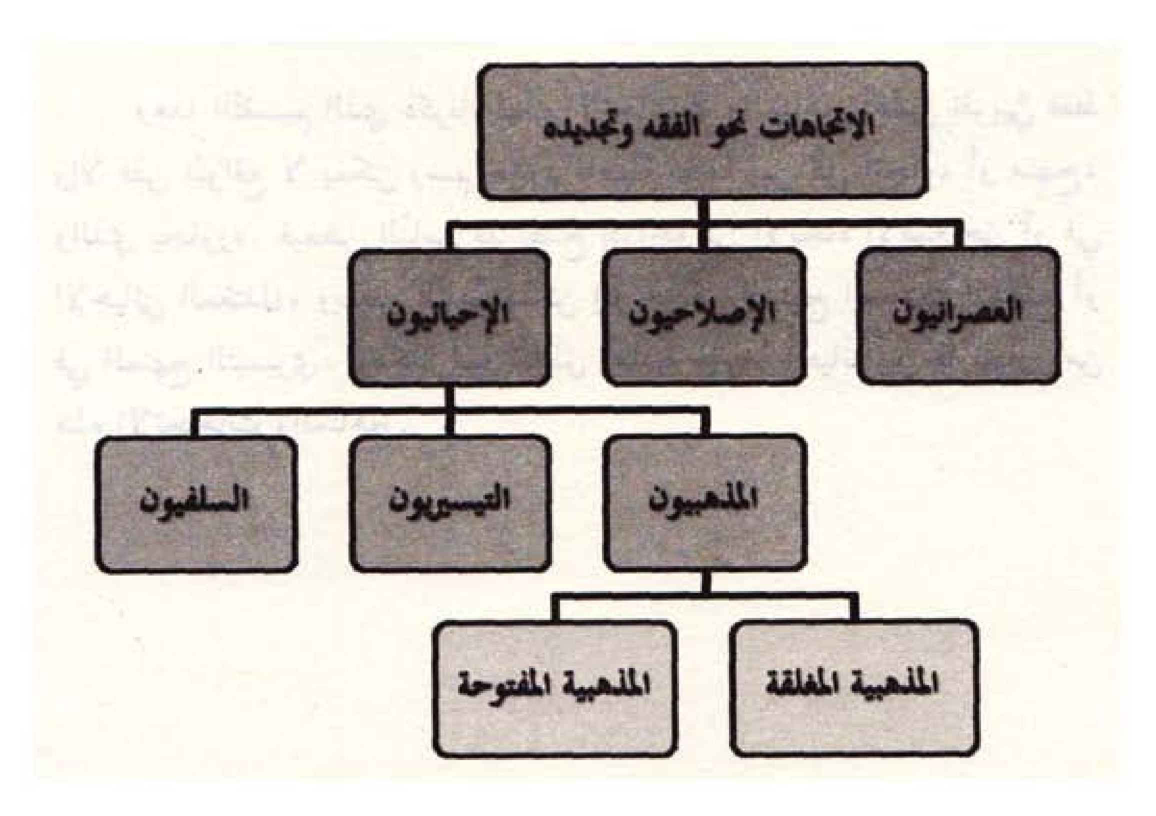
وفيما يلي رسمٌ هيكليّ يلخّص الاتجاهات السّابقة، ثمّ نذكر بعد ذلك باختصار ما يعنيه تجديد الفقه عند كلٍّ منها:

---

(١) **متفرقات الألباني ـ الشريط ١٤٨**، الألباني، السؤال رقم ١٢. ٢٠٠٨م.

https://www.alathar.net/home/esound/index.php?op=tadevi&id=9263.

(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، ابن باز والشويعر (١٦٨/٤).



العصرانيّون والإصلاحيّون: يدعون إلى تجديد الفقه تجديدًا يمسّ الأصول والثوابت قليلًا أو كثيرًا. فالتجديد عندهم إنشاء وتغيير أكثر منه ترميم وتطوير وإن تفاوتوا في ذلك.

والإحيائيّون بمناهجهم المختلفة يرفضون التجديد الذي يمسّ الثوابت، ويتّفقون على التجديد بمعنى التمسك والعمل والتطبيق ولكنّهم يختلفون فيما وراء ذلك:

فالمذهبيّون منهم مانعون للتفقّه والعمل والاجتهاد إلا في إطار المذهب، ومنهم من يفضّل التمذهب دراسةً وعملًا، ولكنّه لا يُلزم به، ويسمح بالاجتهاد المستقلّ في المستجدّات.

والسّلفيّون والتيسيريّون يمثّل ترك التقليد أساسًا في ممارستهم للتجديد الفقهي الإحيائي عن طريق الاتّباع والاجتهاد، ويختلفون في أنّ السّلفيّين يغلب عليهم في اجتهاداتهم الميل إلى الظّاهر والأدلّة النّقليّة الجزئيّة والاحتياط، والتيسيريّين يغلب عليهم الميل إلى التأويل والتّعليل والأدلّة الكُلّيّة ومراعاة الأيسر.

وهذا التّقسيم الذي ذكرناه لهذه الاتجاهات والمناهج أغلبيٌّ تقريبيٌّ فقط وإلّا ففي الواقع لا يمكن رسم حدود فاصلة دقيقة بين كلّ اتجاهٍ، أو منهجٍ، والذي يجاوره. فبعض النّاس قد يصحّ إدراجه في الاتجاه الإصلاحي أو في الإحيائي المعتدل، وبعض النّاس يمكن إدراجه في المنهج المذهبيّ المنفتح أو في المنهج التيسيري. وهكذا ثمّة مناطق رمادية واسعة أحيانًا بين ما تجاور من هذه الاتجاهات والمناهج.

(٢)
مشروعيّة التّجديد الفقهي وعلاقته بالاجتهاد

رأينا آنفًا كيف أنَّ جميع الاتجاهات الفقهيّة تتقبّل التّجديد الفقهي بل إنّ بعضها ينادي به ويجعله أساسًا في دعوته. وعليه فليس ثَمّ خلاف بينهم في مشروعيته، ولكنّ الخلاف في ماهيته وحدوده. وما يبدو من توجّس بعضهم وتحفظّه أحيانًا عن فكرة التّجديد إنّما هو بسبب التّوظيف غير المقبول في نظره لهذه الفكرة من قبل الاتجاهات الأخرى ولا سيّما الاتجاهين العصراني والإصلاحي.

وسبب هذا الموقف العام غير الرافض بالمطلق لـ«التّجديد الفقهي» هو ما ورد من قوله ﷺ: «**إنّ الله ﷻ يبعث لهذه الأمّة على رأس كلِّ مِائة سنةٍ مَن يُجَدِّدُ لها دينَها**»[1]. فهذا الحديث يدلّ على مشروعيّة «تجديدِ الدّين»، و«التّجديدُ الفقهي» نوعٌ من أنواعه؛ لأنّ الفقه ينتسب إلى الدّين وينبني عليه.

هذا وقد ذهب بعض من تناول الحديث بالشّرح إلى أنَّ تجديد الدين الوارد فيه، يتضمّن الدلالة على فتح باب الاجتهاد للقيام ببيان أحكام الحوادث والمستجدّات. قال المناوي (ت١٠٣١هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

(١) أخرجه أبو داود، والطبراني في الأوسط، وابن عدي، والحاكم، وأبو عمرو الداني في الفتن، والبيهقي في معرفة السنن، والخطيب في التاريخ، وابن عساكر في تبيين كذب المفتري، والمزي في التهذيب، والحافظ في توالي التأسيس. وصححه العراقي وابن حجر والسخاوي. ينظر: أنيس الساري، البصارة (٣/ ١٦٩٠). كما صحّحه الألباني سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢/ ١٤٨)، والأرناؤوط، سنن أبي داود (٦/ ٣٤٩).

«لأنّه سبحانه لَمّا جعل المصطفى خاتمة الأنبياء والرسل، وكانت حوادث الأيام خارجة عن التّعداد، ومعرفة أحكام الدّين لازمة إلى يوم التناد، ولم تف ظواهر النصوص ببيانها بل لا بدّ من طريق وافٍ بشأنها، اقتضت حكمة الملك العلام ظهورَ قَرْمٍ [أي: سيِّد] من الأعلام، في غُرّة كلّ قرن؛ ليقوم بأعباء الحوادث»[1].

وقال القرَضاوي:

«تجديد الدين ثابتٌ بالنصّ، ولكنّه ليس هو الاجتهاد بعينه، وإن كان الاجتهاد فرعًا منه، ولونًا من ألوانه؛ فالاجتهاد تجديد في الجانب الفكري والعِلمي، أمّا التجديد فيشمل الجانب الفكري، والجانب الروحي، والجانب العَمَلي، وهي الجوانب التي يشملها الإسلام، وهي: العلم والإيمان والعمل»[2].

وأجدني لا أتّفق مع هذا الرأي، أعني دخول «الاجتهاد الفقهي» ببيان أحكام الحوادث والمستجدّات في مقصود النبي ﷺ بقوله في الحديث: «**يجدِّد دينها**»، وذلك لثلاثة أسباب:

أحدها: أنّ «الدّين» ورد في الحديث مضافًا إلى الأمّة «دينها»، لا مجرّدًا عن الإضافة «الدّين»، وإذا كان كذلك فهذا ظاهر في أنّ المقصود به «دين الأمّة»؛ أي: الدين باعتبار تمثّل الأمّة إيّاه وتمسّكها به، لا باعتباره الدين السّماوي الكامل الذي أنزله الله تعالى على رسوله، بصرف النّظر عن واقعه في حياة الأمّة وتطبيقها له؛ أي: أنّ المقصود بالحديث هو «التديُّن» بالدّين، لا الدّين نفسه. والتديُّن بالدّين لا يحتمل الاشتمال على معنى الاجتهاد.

والسّبب الثاني: أنّ جعل الاجتهاد الفقهي ببيان أحكام الحوادث يدخل في ضمن المراد بتجديد «الدين» الوارد في الحديث = ينافي حقيقة أنّ «الدين» قد كمُل بوفاة النبي ﷺ، ويستلزم أنّ الدين بعد مائة سنة من وفاة النبي ﷺ،

---

(١) فيض القدير، المناوي (١/ ١٠).

(٢) من أجل صحوة راشدة: تجدد الدين وتنهض بالدنيا، القرضاوي، (ص٥٣).

صار أكمل وأتمّ منه وقت وفاته، وأنّه ﷺ، لم يتركنا على المحجّة البيضاء التي ليلها كنهارها، وأنّ الدين يزداد وينمو ويتطوّر على يد كل مجدِّد إلى يوم القيامة. وهذا كلّه باطل، فكذلك ما أدّى إليه.

قال ابن حزم (ت٤٥٦هـ) رَحِمَهُ اللهُ:

«اتفقوا أنّه مذ مات النبي ﷺ، فقد انقطع الوحي، وكمُل الدّين واستقرّ، وأنه لا يحلّ لأحد أن يزيد شيئًا من رأيه بغير استدلالٍ منه، ولا أن ينقص منه شيئًا، ولا أن يبدِّل شيئًا مكان شيء، ولا أن يُحدث شريعة»[١].

قال الريسوني:

«الإسلام قد كمُل وتمّت نعمة الله يوم أن أنزل الله ﷻ، قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾[٢]، فكان في عهد رسول الله ﷺ، واضحة معالمه، نافذة شريعته، مرهوب جانبه من قِبَل أعدائه. فالإسلام لا يبلى، وإنّما الذي يبلى (دين النّاس) أو (إسلام المسلمين)؛ أي: فهمهم للدين، وتفاعلهم مع الدين، وعملهم بالدين، وتعاملهم مع الدين، وتطبيقهم للدين، على نحو ما نقول (فلان أسلم وحسُن إسلامه)، فهو حسن الإسلام، يقابله من ساء إسلامه، فإسلامه سيِّء، ونحو قولنا: (فلان متين الدين)، و(فلان ليّن الدين). فللأوّل دينه، وللثاني دينه، بينما هما يدينان بدين واحد في ذاته وأصله. وعلى هذا يمكن القول مثل: (إنّ إسلامنا اليوم ليس كإسلام الصّحابة، وإنّ إيماننا ليس كإيمان الصّحابة)، نريد بذلك الاختلاف في الدرجة، والاختلاف في السّلامة، والاختلاف في القوّة. إذن فإسلام النّاس يتغيّر

---

(١) مراتب الإجماع، ابن حزم، (ص١٧٤).

(٢) في معنى «أكملت لكم دينكم» قولان لأهل التفسير أحدهما: أنّه إكمال بيان الشّرائع والحلال والحرام، والثّاني: أنّه إخلاص دين الأمّة ونفي المشركين عن البيت. ورجّح الطّبري (جامع البيان، ٥١٧/٩) القول الثّاني؛ لأنّ ثمّة أحكام نزلت بعد هذه الآية إلى حين وفاة النبي، ﷺ، كآية الربا والكلالة على ما قيل. قلت: ويترجّح هذا القول أيضًا لأنّ الدّين في الآية مضاف إلى الأمّة لا مطلق. ومع هذا، فلا خلاف بين الأمّة في أنّ الدين قد كمُل بوفاة النبي، ﷺ، بمعنى انتهاء بيان الشّرائع والحلال والحرام.

بمرور الزمن، ويفتر، وينحرف، فيأتي التجديد لتقويم ما اعوجّ، وإصلاح ما فسد، وإحياء ما مات. فهذا هو التجديد، وهذا هو الدين المجدَّد»[1].

وعليه كان القول بأنّ الاجتهاد ببيان أحكام الحوادث والمستجدّات، يدخل في مفهوم «تجديد دين الأمة» الوارد في الحديث غير دقيق. والله أعلم. ويمكن أن نستثني من ذلك الاجتهاد الذي يتضمَّن تغييرًا لأحكام بُنيت على تصوّرات قديمة ثبت خطؤها علميًّا ـ كجعل أقصى مدّة الحمل أربع سنوات مثلًا ـ أو يتضمَّن تغييرًا لأحكام بناها السّابقون على أعراف وعادات وعللٍ وقد تغيّرت، مِثل:

«ما رُوي عن مالك: إذا تنازع الزوجان في قبض الصَّداق بعد الدخول: أنّ القول قول الزوج، مع أنّ الأصل عدم القبض. قال القاضي إسماعيل: هذه كانت عادتهم بالمدينة: أنّ الرجل لا يدخل بامرأته حتى تقبض جميع صداقها، واليوم عادتهم على خلاف ذلك، فالقول قول المرأة مع يمينها، لأجل اختلاف العوائد»[2].

فمثل هذه الاجتهادات تدخل في معنى «تجديد الدين» الوارد في الحديث بحكم كونها تصحيحًا وتنقيحًا وتوضيحًا لأحكام قديمة، لا إنشاءً لأحكام جديدة.

والسّبب الثالث: مقارنة معنى «تجديد الدين» في هذا الحديث بما ورد من «تجديد الإيمان» في قوله ﷺ: «**إنّ الإيمان ليخلَق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب، فاسألوا الله أن يجدِّد الإيمان في قلوبكم**»[3]؛ لأنّ خير ما فُسّر به الحديث هو الحديث نفسه، فتجديد الإيمان في الحديث المذكور لا يحتمل معنى تجديد الإيمان باعتبار ما أنزله الله تعالى وأمر به، وإنما باعتبار ما عليه الإيمان في قلب العبد، وكذلك تجديد الدين المقصود به الدين باعتبار ما

(١) التجديد والتجويد: تجديد الدين وتجويد التدين، الريسوني، (ص٢٢).

(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، القرافي، (ص٢١٩).

(٣) أخرجه الحاكم والطبراني في «الكبير»، وحسّنه الهيثمي وأورده الألباني في صحيحته. ينظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (٤/ ١١٣).

دان ـ أو تديَّن به ـ العبد لا باعتبار الدين الذي أنزله الله تعالى وأمر به.

ومن المفارقة أنّ القائلين بفتح باب الاجتهاد بأنواعه، عندما يخاطبون دعاة المذهبيّة المغلقة الذين لا يقولون بذلك ويرون انقطاع الاجتهاد = يحتجّون عليهم بحديث تجديد دين الأمّة كلّ مائة سنة، وأنّه يشمل معنى الاجتهاد. وعندما يخاطبون الإصلاحيّين والحداثيين المبالغين في التجديد، يبيّنون لهم أنّ المقصود بتجديد الدين إنّما هو الترميم والإصلاح ونفض الغبار بنفي البدع وإحياء السّنن ونشرها، وليس هو إنشاء لأحكام جديدة وتغييرًا وتبديلًا.

ولعلَّه نظرًا للأسباب التي ذكرتُ آنفًا اقتصر **كثيرون** من شرّاح حديث تجديد الدين على تفسير التجديد بإحياء ما اندرس من الدين وإظهار السُّنَّة وإماتة البدعة، ونحو ذلك، ولم يذكروا التصدّي للاجتهاد في أحكام الحوادث من مشمولات هذا التجديد[(١)].

وهذا كلّه لا يعني القول بأنّ الاجتهاد ببيان أحكام الحوادث غير مطلوب بل هو كذلك لكن لا من باب أنّه تجديدٌ للدين بل من باب كونه فرضًا على الأمّة حتى لا يتعطّل الشرع. والمتأخّرون من أهل التقليد الذين قالوا بانقطاع الاجتهاد وخلوّ العصر من المجتهدين إنّما قصدوا المجتهد المستقلّ، وأمّا الاجتهاد في إطار المذهب ترجيحًا وتخريجًا وتحقيق مناط فهذا لا يكاد يوجد أحد يقول بانقطاعه. قال الشيخ الطاهر ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ:

«الاجتهاد فرض كفاية على الأمّة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها. وقد أثِمت الأمّة بالتفريط فيه مع الاستطاعة ومِكْنة الأسباب والآلات: يُعدُّ آثمًا في ذلك العلماء المتمكّنون من الانقطاع إلى خدمة التفقّه الشرعي للعمل في خاصّة أنفسهم، ويُعد آثمًا العامّة في سكوتهم عن المطالبة بذلك، بل وفي إعراضهم عمّن يدعوهم إليه إذا شهد له أهل العلم،

(١) كابن تيمية والعلقمي والعظيم أبادي وغيرهم. ينظر: **حديث: «إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كلِّ مِئة سنةٍ من يُجَدِّدُ لها دينَها»**: وقفات وتأملات، الصغير، (ص٣٠).

ويُعد آثمًا الأمراء والخلفاء في إضاعة الاهتمام بحمل أهل الكفاءة عليه. وقد اتفق العلماء على أنّه ممّا يشمله الأمر في قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾، وقوله: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ۝٢﴾»[1].

والحاصل هاهنا أنّ «التجديد الفقهي» إذا أردناه أن يكون مشمولًا بحديث تجديد دين الأمة كلّ مائة سنة، فإنّه يكون المقصود به: إحياء أحكام الدين الفقهية في حياة الأمّة، بنشر الفقه بالدعوة والتعليم والتأليف وتطبيقه في كافة شؤون الحياة، ونفي ما تلبّس به من البدع والأخطاء التي بُنيت على تصوّرات قديمة قاصرة.

وأمّا إذا أردنا أن نوسِّع في الاصطلاح، حيث لا مشاحّة فيه، فيمكن أن ندرج فيه، بالإضافة إلى ما سبق، الاجتهادَ بأنواعه، على أن يكون من أهله، وفي محلّه. وهذا ما يجري عليه الأكثرون ممّن يستعملون مصطلح «التجديد الفقهي».

---

(١) مقاصد الشريعة، ابن عاشور (٣/ ٣٩٤).

(٣)

أهميّة التجديد الفقهي

إذا كان «التجديد الفقهي»؛ يعني: فيما يعنيه حمل الأمّة على امتثال الأحكام الشرعية في حياتها أفرادًا وجماعات، دُوَلًا ومؤسّسات، فكيف لا يكون مهمًّا! قال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [المائدة: ٥٠]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلْكِتَٰبِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُصْلِحِينَ ﴿١٧٠﴾﴾ [الأعراف: ١٧٠].

وإذا كان «التجديد الفقهي»؛ يعني: إحياء السنن التي هُجرت ونفي البدع التي انتشرت فكيف لا يكون مهمًّا! قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقال ﷺ: «**يرث هذا العلم من كلّ خلفٍ عدولُه ينفون عنه تأويل الجاهلين وانتحال المبطلين وتحريف الغالين**»[1].

وإذا كان «التجديد الفقهي»؛ يعني: فيما يعنيه ـ عند كثيرين ـ القيام بواجب الاجتهاد فكيف لا يكون مهمًّا! والاجتهاد هو «مبدأ الحركة في بناء

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، والطبراني في مسند الشاميين وصحّحه الألباني. ينظر: مشكاة المصابيح (١/ ٨٢).

الإسلام» كما يقول محمد إقبال[1]، وبه يتصدّى العلماء لكل ما تقذف به الأيّام من إشكالات وتعقيدات ومستجدّات، وبه تدوم حيوية العقول ونشاطها وجِدّتها، حتّى لا يدبّ فيها الوهن، ويُقعِدَها الكسل. قال الحجوي (ت١٣٧٦هـ): «إنّ تجديد الفقه إلى أن يعود لشبابه ممكنٌ بعلاج، وبالكشف عن الداء يُعرف الدواء، ولهذا نُبيّن ما صار إليه في هذه القرون، ثم نتكلّم على التقليد الذي هو السّبب الأعظم في هَرَمه، ثمّ الاجتهاد الذي به الحياة»[2].

ويبيِّن الشيخ محمد رشيد رضا (ت١٣٥٤هـ) أنّ التقليد وترك الاجتهاد من قِبَل العلماء، كان من أسباب انصراف كثير من الحكّام عن الشّريعة، واستبدالها بالقوانين الوضعيّة. قال رَحِمَهُ اللَّهُ:

«صِنْفُ العلماء أَعْماهم التقليد عن النظر في مصالح الأمّة والسير بالقضاء والإدارة والسياسة على ما تجدّد لها من هذه المصالح، وما استُهدفت له من الغوائل والمفاسد، حتى اقتنع حكّامها الجاهلون في أكثر البلاد بأنّ شريعتها لم تعد كافية للاعتماد عليها في ذلك، فصاروا يقلّدون الإفرنج فيما اشترعوا لأنفسهم من القوانين التي يرونها موافقة لعاداتهم وآدابهم وعقائدهم وتقاليدهم، وإن لم تكن موافقة للمسلمين في شيء من ذلك، ولم يعقلوا ما في هذا التقليد من المفاسد السّياسية والاجتماعية المضعِفة للأمّة في دينها ودنياها، بل حسبوا بجهلهم وبإغواء الطامعين فيهم لهم أنّهم بهذا يَتَفَصَّون من عِقال الشرع وسيطرة رجاله الجامدين، فيكون أمر حكومتهم بأيديهم يتصرّفون فيها كما يشاؤون، ويكونون كالدول الأوروبيّة في عزّتها وثروتها»[3]. وقال أيضًا: «وأمّا نوط كلّ ما لا نصّ فيه بآراء الفقهاء، فهو الذي أوقع المسلمين في أشدّ الحرج والعسر من أمر دينهم، حتى صاروا يتسلّلون

(١) تجديد الفكر الديني في الإسلام، إقبال، (ص٢٤٣).

(٢) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الحجوي (٢/ ٤٤٩).

(٣) تفسير المنار، رضا (٨/ ١٩٩).

منه لواذًا، ويفرّون من حظيرته زرافاتٍ وأفذاذًا، واستبدل حكّامُهم بشرعه قوانين الأجانب، وجعلوا لهم ولأنفسهم حقَّ التشريع العام، ونسخَ ما شاؤوا من الحدود والأحكام»[1].

ويؤكّد ذلك الشيخ عبد القادر عودة (ت١٣٧٣هـ) رَحِمَهُ اللهُ، إذ قال:

«من الثابت تاريخيًّا أنّ القوانين الأوروبيّة نُقلت إلى مصر في عهد الخديوي إسماعيل، وأنّه كان يودّ أن يضع لمصر مجموعات تشريعية مأخوذة من الشريعة ومذاهب الفقه الإسلامي المختلفة، وقد طلب من علماء الأزهر أن يضعوا هذه المجاميع، ولكنّهم رفضوا إجابة طلبه؛ لأنّ التعصّب المذهبي منعهم من أن يتعاونوا على إظهار الشريعة في أجمل صورها، فضحّوا بالشريعة جميعها، واحتفظ كلٌّ بمذهبه والتعصّب له، وأضاعوا على العالم الإسلامي فرصةً طالما بَكوا على ضياعها، وحُقّ لهم أن يبكوا عليها حتّى تعود»[2].

وإذا كان «تجديد الفقه»؛ يعني: فيما يعنيه تطوير مناهج تعليمه وأساليب تدريسه وتحسين مؤلّفاته واستغلال منجزات العصر وأدواته في أساليب عرضه ونشره وتقريبه للعامّة والخاصّة، فكيف لا يكون هذا مُهمًّا، وشأن أكثر النّاس حبّ التحديث والتطوير ومتابعة كلّ جديد، والملل من كلّ قديم.

يبيّن المؤرخ والأديب أمين مدني (ت١٤٠٤هـ) أنّ ترك مواكبة المستجدّات، والتعامل معها بسلبيّة ورفض، يؤدّي إلى انفضاض الجماهير عن الرافض، ثم يستقبلون الجديد بغثّه وسمينه ورَثّه وثمينه. قال رَحِمَهُ اللهُ:

«إنّ مواجهة كلّ جديد بسلبية جافّة جامدة لا يسدّ الطريق في وجه الجديد، بل على العكس يتيح له الانتشار؛ لأنّ الرغبة في التطوّر تملأ النفوس، فإذا لم يُدرس الجديد بكثير من الواقعيّة، ويُهذّب بكثير من الحكمة، ويُطبع بكثير من المرونة، فإنّ الجماهير سوف تدير ظهرها

---

(١) المرجع السابق (٦/ ٢٢٤).

(٢) الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، عودة، (ص٢٧).

للسلبيّة لتستقبل الجديد بغثّه وسمينه، على أساس أنّه من ضروريّات التطوّر»[1].

هذا وفي خِتام الحديث عن أهميّة «تجديد الفقه» تجدر الإشارة إلى أن أحدًا لم يهوّن من ذلك مثلما فعل سيّد قطب (ت١٣٨٥هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ، وذلك حين قال:

«إنّه هزلٌ فارغ لا يليق بجديّة هذا الدين أن يَشغل ناسٌ أنفسهم بتنمية الفقه الإسلامي أو «تجديده» أو «تطويره» في مجتمع لا يتعامل بهذا الفقه ولا يقيم عليه حياته. كما أنّه جهلٌ فاضحٌ بطبيعة هذا الدين أن يفهم أحدٌ أنّه يستطيع التفقّه في هذا الدين وهو قاعد، يتعامل مع الكتب والأوراق الباردة، ويستنبط الفقه من قوالب الفقه الجامدة! إنّ الفقه لا يُستنبط من الشّريعة إلا في مجرى الحياة الدافق، وإلا مع الحركة بهذا الدين في عالم الواقع»[2].

ويمكن إيجاز الردّ على هذه الحجّة، بالقول: إنّها نابعة من نظرة سيد قطب رَحِمَهُ اللَّهُ، للمجتمعات الإسلاميّة التي لا تتبنّى حكوماتُها الشريعة الإسلاميّة نظامًا للحُكم والتشريع، أَنّها مجتمعات جاهليّة ينبغي أن يُتعامل معها كما تعامل القرآن الكريم، والنبيّ ﷺ، مع أهل مكّة في بداية الدعوة، من حيث التركيز على بناء العقيدة وتأخير بيان التنظيمات والتشريعات العَمَليّة إلى حين رسوخ الاعتقاد.

وهذه النظرة خطأ تمامًا؛ إذ لا تصحّ المقايسة بين الجاهلية المعاصرة ـ إن جازت التسمية ـ والجاهلية القديمة؛ لأنّ أكثر الناس في مجتمعات المسلمين اليوم ـ رغم إسراف كثير منهم على أنفسهم ـ موحِّدون يحبّون الإسلام والنبيَّ ﷺ، ويقوم أكثرهم، أو طائفة كبيرة منهم، بالشعائر التعبّدية الفردية والجماعية من صلاة وصوم وزكاة وحجّ، وقد بُني الإسلام على خمس: الشهادتين وهذه الشعائر، فكيف ينتفي مع وجودها!

---

(١) الثقافة الإسلامية وحواضرها، مدني، (ص٤٥).

(٢) في ظلال القرآن، سيد قطب (٣/ ١٧٣٥).

ثم إنّ القوانينُ الوضعيّة التي يُحكم بها المسلمون اليوم لم يختاروا تطبيقها، بل فُرضت عليهم، ولو خُلِّي بين أكثرهم وبينها لنبذوها واختاروا الشريعة وأحكام الإسلام، على أنّ **معظم** هذه القوانين «يتّفق مع نصوص الشريعة، ولا يخرج على مبادئها العامّة»، كما يقول الشيخ عبد القادر عودة، رَحِمَهُ اللَّهُ[1].

فكيف يصحّ القياس مع كلّ هذه الفوارق؟!

المسلمون اليوم يستفتون في أحكام المستجدّات الكثيرة في الطِّبّ والاقتصاد والسياسة والفنّ والعادات الاجتماعية وغيرها، فكيف يُتركون دون اجتهاد ببيان الحكم الشرعي فيها؟! هل يجوز للعلماء أن يتخلّوا عن هذا الواجب؟!

كثيرٌ من أبناء المسلمين يدرسون العلوم الشرعيّة والفقه الإسلامي، أصلًا أو تبعًا، فهل يدرسونه من دون أيّ تطوير أو تجديد، بل على ما كان يُدرس عليه في عصور سالفة، شكلًا ومضمونًا؟! هل سيؤدِّي هذا إلى ترسيخ الاعتقاد لديهم ولدى المجتمع قاطبة بضرورة تطبيق الفقه وأحكام الشريعة؟ أو سيؤدّي إلى العكس من ذلك؟!

هل عندما يرى رجال الدولة ومثقفوها وأصحاب الحلّ والعقد فيها، البعيدُ منهم عن الإسلام والقريب، أنّ الفقه الإسلامي متروكٌ من أهله وأنصاره على حاله كما خلّفه الأسلاف قبل قرون، قابعًا في مخطوطاته وكتبه الصفراء، في ذات شكله ومضمونه، وفي نفس أسلوبه وأفكاره واهتماماته، وفي بُعده ـ بحُكمِ قِدَمه ـ عن معالجة حوادث الحياة المعاصرة ـ هل عندما يرونه كذلك سيغريهم هذا بنبذ القوانين الوضعية وتطبيقه، أم سيؤدِّي إلى مزيد من إعراضهم عنه؟!

الذي نراه هو أن دعوة سيد قطب، رَحِمَهُ اللَّهُ، إلى ترك تجديد الفقه دعوة ليست بالمسدَّدة، لا من حيث الأسباب التي دفعت إليها، ولا من حيث النتائج التي يُتوقّع أن تترتّب عليها.

---

(١) الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، عودة، (ص٢٦).

(٤)
واقع التّجديد الفقهي

مرّ الفقه الإسلامي بعد وفاة، النبي ﷺ، بأدوار عدّة يتفاوت كُتّاب تاريخ الفقه في عَدِّها وتسميتها. ويمكنني أن أحصرها في ثلاثة أدوار رئيسة وأختار لها الأسماء الآتية:

١ ـ دور الاجتهاد وانتشار الفقه.

٢ ـ دور التقليد المذهبي وتحرير الفقه.

٣ ـ دور انحسار التقليد المذهبي وإقصاء الفقه.

الأوّل: دور الاجتهاد وانتشار الفقه: ويمتدّ منذ عصر الصحابة، رضوان الله عليهم، إلى نهاية ظهور أئمّة الاجتهاد المطلق أواسط القرن الثالث الهجري تقريبًا؛ كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وأقرانهم من أئمّة الأمصار كسفيان والليث والأوزاعي وإسحاق وأبي ثور وداود ونحوهم، رحم الله الجميع. وهذا هو العصر الذهبي للفقه.

الثّاني: دور التقليد المذهبي وتحرير الفقه: ويمتدّ منذ بدء تشكُّل المدارس المذهبية أواسط القرن الثالث الهجري إلى ما قبل عهد سقوط الخلافة العثمانية والاحتلال الأجنبي لأكثر دول المسلمين في أواسط القرن الرابع عشر الهجري/ نهاية الربع الأول من القرن العشرين الميلادي.

وفي هذا الدور تشكّلت المدارس الفقهيّة المذهبيّة الأربعة واستقرّت شيئًا

فشيئًا، وتُرك الاجتهاد المطلق، ولم يُسلَّم به لمن ادّعاه، بينما ازدهر «الاجتهاد المذهبي» بتحرير أقوال أئمّة الاجتهاد وأصحابهم والتخريج عليها، إلى أن بدأ يضمحلّ هذا النوع من الاجتهاد في أواخر هذا الدور. قال ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ:

«ووقف التّقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودَرَسَ المقلِّدون لمن سواهم. وسدّ النّاسُ باب الخلاف وطرقه لمَّا كثر تشعّب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولما خشي من إسناد ذلك إلى غير أهله، ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه، فصرّحوا بالعجز والإعواز، وردّوا النّاس إلى تقليد هؤلاء كلٌّ من اختصّ به من المقلّدين، وحظروا أن يُتداوَل تقليدُهم لما فيه من التّلاعب، ولم يبق إلّا نقل مذاهبهم، وعَمَلُ كلٍّ مقلّد بمذهب من قلّده منهم بعد تصحيح الأصول واتّصال سندها بالرّواية. لا محصول اليوم للفقه غير هذا. ومدّعي الاجتهاد لهذا العهد مردودٌ على عقبه، مهجورٌ تقليدُه، وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأئمّة الأربعة»[1].

الثّالث: دور انحسار التقليد المذهبي وإقصاء الفقه: ويمتدّ منذ سقوط الخلافة العثمانيّة والاحتلال الأجنبي لأكثر دول المسلمين في أواسط القرن الرابع عشر الهجري نهاية الربع الأول من القرن العشرين الميلادي إلى الآن.

وقد ميَّز هذا الدور أمورٌ ثلاثة:

أحدها: إلغاء تطبيق الشريعة والفقه الإسلامي في معظم دول المسلمين وإحلال القوانين الوضعيّة مكانها. وقد كان هذا ـ ولا يزال ـ من أعظم القواصم التي ضربت الفقه الإسلامي على مرّ التاريخ فأصابته في مقتل، بأن أدّت إلى وقفه عن النموّ في المجالات العامّة، وعزله عن مواكبة شؤون الحياة في أكثر نواحيها.

والأمر الثاني الذي ميّز هذا الدور: انتشار التعليم النظامي غير الشرعي،

---

(١) تاريخ ابن خلدون، ابن خلدون (١/٥٦٦).

وشدّة إقبال النّاس عليه، وتأخُّر مكانة التّعليم الشرعي، ومنه تعليم الفقه، إلى مراتب متأخِّرة في سلّم الاهتمام في أكثر المجتمعات الإسلاميّة.

والأمر الثالث: انحسار التقليد المذهبي المغلَق شيئًا فشيئًا، وبروز ظاهرة الاجتهاد الجزئي المستقلّ الفردي والجماعي، في المسائل القديمة والحادثة على حدٍّ سواء، والقبول العام للتقنين الملفّق من آراء المذاهب الأربعة وغيرها. وهذا كان لأسباب كثيرة. من أهمّها:

١ ـ تخلي السلطة السياسيّة عن تبنّي الفقه المذهبي الذي كانت له الهيمنة سابقًا في القضاء، واستبداله بالقوانين الوضعية أو القوانين الملفّقة من المذاهب.

٢ ـ ضعْف ـ ثمّ انتهاء ـ اعتماد مُدرِّسي الفقه في أرزاقهم على الوقف المذهبي في مراكز التعليم وتولّي الدولة الحديثة لذلك.

٣ ـ جمود الفقه المذهبي نفسه وتوقّفه عن النموّ الداخلي بالتخريج والترجيح منذ أواخر الدّولة العثمانيّة، ممّا جعله عاجزًا عن استيعاب المحدثات.

٤ ـ اشتداد دعوات نبذ التقليد المذهبي ـ ولا سيّما المغلق ـ من جهتين: **إحداهما**: الاتجاه الإصلاحي ورموزه مثل محمد عبده ومحمد رشيد رضا. **والجهة الأخرى**: الاتجاه السّلفي، كالحركة الوهابيّة وجماعة إحياء السُّنَّة المحمّديّة وغيرهم. وقد كان أنصار التمذهب يدركون مدى تأثير هذه الدعوات في إضعاف المذهبية كما يدل عليه ما رُوي عن عبد العزيز العلجي المالكي (ت١٣٦٢هـ) أحد أنصار المذهبيّة أنّه عندما كان يأتي في دروسه على ذكر السّيّد صدّيق حسن خان القنّوجي ـ ممثِّلًا للمدرسة السّلفية ـ والشيخ محمد رشيد رضا ـ ممثِّلًا للمدرسة العقلانية أو الإصلاحيّة ـ يقول عنهما: «إنّ الأول ـ يعني: صديق حسن خان ـ فتح ثغرةً في جدار الإسلام [؟!]، والآخر ـ يعني: محمد رشيد رضا ـ دخل بجيوشه»[(١)]؟!

(١) المناهج الفقهية المعاصرة: عرض وتحليل، العرفج، (ص٢٥).

٥ ـ بَدْءُ التأليف في تاريخ الفقه على نحوٍ مستقلٍّ على يدي الشيخين محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي (ت١٣٧٩هـ) وقد فرغ من تأليف جلّ كتابه «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» في سنة ١٣٣٩هـ ـ ١٩١٨م، والشيخ محمد الخضري بك (ت١٣٩٥هـ) في كتابه «تاريخ التشريع الإسلامي» الذي صدر عام ١٣٤١هـ ـ ١٩٢٠م[1]. وقد أثَّر هذان الكتابان في غالب الكتب التي كُتبت بعدهما في تاريخ الفقه. وفي الكتابين نقدٌ مرير للجمود المذهبي الذي آل إليه حال الفقه في أواخر عصر التقليد، ودعوةٌ قويّة إلى تجديد الفقه وإحيائه بالاجتهاد، وإلى استبدال المؤلّفات المذهبية التقليديّة بالتأليف العصري، فتوارث كُتّاب تاريخ الفقه ـ الذين صارت تُدرّس كتبهم مداخلًا للفقه في معظم مراكز التعليم الفقهي في العصر الحديث ـ نقدَ عصر التقليد عن هذين الكتابين، ممّا ولد نظرة سلبية لدى غالب متعلمي الفقه في هذه الأعصار تجاه الجمودِ على التقليد المذهبي، والقولِ بسدّ باب الاجتهاد.

٦ ـ نشوء المدارس والكُلّيّات والجامعات الشرعيّة الحديثة التي تتبنى في أكثرها أنظمة معاصرة غير تراثيّة في إدارة التعليم تحدِّد مُددًا زمنية قصيرة للدراسة، لا تتناسب مع تدريس الفقه في صورته المذهبية المتسلسلة في مستوياتها من المتن المختصر إلى الوسيط وأخيرًا الموسّع.

تقييم التجديد الفقهي في الوقت المعاصر

رائدا الكتابة استقلالًا في تاريخ الفقه الشيخان الحجوي والخضري لم يرصدا في تحقيبهما لتاريخ الفقه دورَه الأخير المعاصر، الذي بات يُعرف في كثير من كتب تاريخ الفقه بعدهما بدور «النهضة الفقهية»، وذلك لأنّ هذا الدور لم يكن قد بدأ في زمنهما بعد. وقد عدلنا عن تسمية هذا الدور بـ«النهضة الفقهية» إلى تسميته بدور «انحسار التقليد وإقصاء الفقه»، في التحقيب الذي ذكرناه آنفًا، إشعارًا بعدم الرضا عن وصفه بدور «النّهضة الفقهيّة» لما في ذلك

(١) فقه تاريخ الفقه، الرومي، (ص٧٦).

من مبالغة مفرطة من وجهة نظرنا؛ إذ كما اعترت الفقه مظاهر إيجابيّة في هذا الدور فقد اعترته أخرى سلبية تكاد تعادل في خطورتها المظاهر الإيجابيّة أو ربّما تربو عليها.

فمن أهمّ المظاهر الإيجابيّة ما يأتي:

١ ـ اضمحلال التعصُّب المذهبي الذي لطّخت آثارُه السّلبيّة عصورَ التقليد ولا سيما المتأخّر منها؛ «إذ أصبح الانفتاح على المذاهب جميعًا من سمات الفقيه المعاصر» كما يقول الشيخ مصطفى الزرقا، رَحِمَهُ اللَّهُ[1].

٢ ـ تقنين الفقه من غير التقيُّد بمذهب معيّن، ولا سيما في مجال الأسرة، في كثير من البلاد الإسلامية. وهذا ـ فضلًا عن توحيد المرجعيّة القضائيّة في البلد الواحد ـ أعطى الفقه مرونةً أكبر في استيعاب مستجدّات الحياة وتنظيمها بحسب ما تقتضيه المصالح، مع عدم التفريط بالانضباط القضائي الذي كان يضمنه الالتزام المذهبي قبل التقنين.

٣ ـ انتشار الدّراسات المتخصّصة (الجزئيّة) المقارنة، سواء بين المذاهب الفقهيّة نفسها، أو بينها وبين القوانين الوضعيّة.

٤ ـ انتشار الدّراسات التي تبحث في تاريخ الفقه والعوامل المؤثّرة فيه، وكيفيّة تجديده، الأمر الذي شكّل فرعًا جديدًا من العلوم الفقهيّة يمكن تسميته بـ«فلسفة الفقه» على غرار العلوم الأخرى.

٥ ـ تحقيق مخطوطات فقهيّة كثيرة وطباعتها، ولا سيما كتب المتقدّمين من الفقهاء.

٦ ـ زيادة الاهتمام بعلم أصول الفقه تعليمًا وتأليفًا.

٧ ـ ظهور فروع جديدة من العلوم الفقهيّة وانتعاشها تأليفًا واهتمامًا وأخصّ بالذكر علم مقاصد الشريعة.

٨ ـ تحديث أشكال التأليف الفقهي كالتأليف الموسوعي المعجمي وتنظير الفقه.

---

(١) فتاوى مصطفى الزرقا، الزرقا، (ص٣٧٠).

٩ ـ ظهور البرامج الحاسوبية التي خدمت علوم الشريعة بعامّة ومنها الفقه، وقرّبتها لطلبة العلم والباحثين، ويسرت تعاملهم مع كتب الفقه من حيث سهولة اقتنائها، ويسر كلفتها، وسرعة الوصول إلى المعلومة فيها.

١٠ ـ انتشار الاجتهاد الجزئي في تناول المستجدّات العصرية وإعادة الاجتهاد في مسائل قديمة في ضوء المعطيات العصرية.

١١ ـ إحياء طريقة الاجتهاد الجماعي عن طريق العمل المؤسّسي وعقد الندوات والمؤتمرات، وهذا لم يكن متيسّرًا فيما مضى.

١٢ ـ جسر الهوة بين علم الفقه وعلم الحديث إلى حدٍّ بعيد حتى أضحت الدراسات الفقهيّة المعاصرة تتجنّب الاعتماد في الاستدلال على الأحاديث الموضوعة والواهية، وتهتم بتخريج الحديث وبيان درجته من الصّحّة والحسن والضعف.

ومن أهم المظاهر السّلبية:

١ ـ وهو أهمّ هذه المظاهر: إقصاء الفقه عن تنظيم الحياة واستبدال القوانين الوضعية به في أكثر بلاد المسلمين كليًّا أو جزئيًّا، ممّا جعل الفقه لا ينمو ولا ينتعش في المجالات التي نظّمها القانون الوضعي، كمجال القانون الجنائي والتجاري والدستوري والإداري والقضائي ونحو ذلك.

٢ ـ قلّة إقبال طلبة العلم المميّزين ذكاءً واجتهادًا على دراسة الفقه ـ والعلومِ الشرعيّة بعامّة ـ في أكثر البلاد الإسلاميّة، وانصرافُهم إلى دراسة العلوم الدنيويّة التي تبوّأت مركز الصّدارة في الاهتمام، بسبب وفرة الوظائف لها، وارتفاع العائد المادّي من ورائها، بينما احتلّت علوم الشريعة مراتب متأخِّرة إن لم تكن الأخيرة. وهذا أدّى إلى أن يشتغل بالعلوم الشرعيّة في الغالب الضعفاء ـ أو ربّما المتوسطون ـ من الطلبة من حيث الموهبة العقليّة، والقدرة على المثابرة في التحصيل العلمي. ومن ثَمَّ ضعُف الإبداع في وسط المشتغلين بالفقه رغم كثرتهم، وبدا الضعف واضحًا في مخرجاتهم العلميّة من بحوث ورسائل ومؤلّفات إلا من شذّ منهم.

٣ ـ ضعف التعليم الشرعي ومخرجاته مقارنة بالعصور الماضية بما فيها عصور التقليد المتأخّرة، رغم كل مظاهر التطوّر التي أُدخلت على التعليم الشرعي من حيث حداثة المؤلّفات ووسائل التدريس. وقد رصدنا في دراسة مفصّلة[١] سببين رئيسين لذلك: هما؛ **الأول**: قلة إقبال الأذكياء من الطلبة على دراسة العلوم الشرعيّة، كما أشرنا إليه في النقطة السابقة، **والسبب الثاني**: سوء مناهج التعليم وطرق التدريس، ولسوء المناهج مناحي كثيرة بينّاها في الدراسة المذكورة. يقول الشيخ علي الطنطاوي (ت١٤٢٠هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ، الذي شهد تحوّل الأزهر من النظام التعليمي القديم إلى الحديث:

«أمّا التعليم الدّيني فلنعد فيه إلى مثل الطريقة الأزهريّة الأولى مع إصلاحٍ يسير فيها، فقد ثبت أنّها أنفع وأجدى، دنيا وأخرى، وأنَّ تلك الثورة عليها حتّى تمّ العدول عنها، والقضاء على الجامعة الأزهريّة، كان فيها إغراقٌ أدركناه الآن. وأنا أعرف الأزهر الجديد وأعرف كلّيَّاتٍ ثلاثًا أُنشئت على غراره في دمشق وبغداد وبيروت عَمِلت فيها كلِّها، وأشهد لله شهادةَ حقّ أنَّ الأزهر القديم كان في الجُملَة خيرًا منها؛ إذ كان أهله يطلبون العلم لله وللعلم، فصار أهلها يطلبونه للشّهادات والوظائف، وكانوا يصبرون على تلك الحواشي المطوَّلات وإن تكن عقيمات، فصار هؤلاء لا يقرؤون إلا خلاصات يجوزون بها الامتحانات. وكانوا علماء عاملين لدينهم أهل تقىً وورع في سمتهم وسلوكهم، وسرّهم وعلنهم، فصار بعض المدرِّسين وأكثر التلاميذ، صاروا على حالٍ من عَرفها فقد عرفها، ومن جهِلها فلا يسأل عن الخبر»[٢].

٤ ـ فوضى الإفتاء والاجتهاد وكثرة المتقحّمين أسوار الشريعة على نحو لم يكن يحدث من قبل، حتّى صار يتكلّم في الشريعة والفقه والفتوى الفلاسفة

(١) ضعف خريجي كليات الدراسات الشرعية: أهم الأسباب والحلول الممكنة في ضوء أدبيات التعليم في تراثنا التربوي، صالح، (ص١٠).

(٢) أسلوب جديد في التعليم. الطنطاوي. مجلة الرسالة، عدد ٦٥٥ (١٩٤٦م/ ١٣٦٥هـ).

والأدباء والمبتدئون في العلم وغير المؤهّلين. ولهذه الظاهرة أسباب: من أهمّها: إهمال أكثر الدول الحديثة الشريعةَ، وتهاونُها في صيانتها؛ ولذلك لم تعتن بزجر من ليس أهلًا للإفتاء والاجتهاد أن يفتي ويجتهد في أمور الدين. ومنها: انحسار التقليد المذهبي في هذا العصر ممّا أدّى إلى تجرؤ كثيرين على الاجتهاد وهم ليسوا له بأهل. ومنها: سهولة نشر الأفكار في هذا العصر مقارنة بالعصور السالفة بفضل وسائل الاتصال الحديثة، ولا سيما الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي.

فلهذه المظاهر السلبية، وغيرها، لا يَسْلم وصفُ هذا العصر بأنّه عصر تجديد فقهي ونهضة فقهيّة من مبالغة، ولا سيّما أنّ التجديد يعني، في أكثر ما يعنيه، نشرَ التطبيق والالتزام والاهتمام بأحكام الفقه، وهذا العصر من هذه الناحية هو أبعد العصور عن تطبيق الفقه وتعليمه للعامّة على مرّ التاريخ الإسلامي كلّه.

ومن هنا فإنّ قول بعضهم: إنّ الفقه الإسلامي يعاني أزمةً في هذا العصر إن كان يقصد به عدم قدرة الفقهاء المعاصرين على مواكبة المستجدات وعقم الفقه عن استيعابها فهذا من أبطل الكلام، وإن كان يقصد به ابتعاد الفقه عن الحياة والتطبيق والتعليم في أكثر الدول الحديثة فهذا حقٌّ لا يُنكر.

فأزمة الفقه في هذا الزمان هي أزمة تنفيذ لا أزمة توليد، وأزمة توزيع لا أزمة إنتاج، وأزمة إبعاد لا أزمة اجتهاد. يقول الشيخ البوطي، رحمه الله، في جواب على السؤال: «لماذا لا يقدِّم المسلمون نموذجًا مثاليًّا للاقتصاد والسياسة وما إلى ذلك تسير الأمّة عليه؟»:

> «النموذج موجود، لكن موضوع على الرّفوف... النموذج موجود، لكن مع الأسف غير مطبَّق، فيمكن أن يكون السؤال بشكل آخر: لماذا لا تكون الأحكام والمبادئ والشرائع الإسلاميّة التي تتكفَّل بحل مشاكل المسلمين موضع حدّ التنفيذ؟ هذا السؤال بهذا الشكل وارد. نقول: في هذه الحالة؛ لأنّ قادة المسلمين أكثرهم موظّفون لدى القوى الكبرى التي تفرض منهجًا معيّنًا على عالمنا العربي والإسلامي، ولأن

كثرة كاثرة من النّاس في مجتمعاتنا، سواء كانوا قادة أو شعوبًا غير مقتنعين ـ رغم أنّهم مسلمون ـ غير مقتنعين بالحلول الإسلاميّة الموجودة على الرفوف، هذا هو السّبب»[1].

بقي أن نشير إلى أنّ الدّول المستعمِرة (المحتلّة) لأكثر الدول الإسلامية في أواخر عهد الدولة العثمانيّة ساهمت كثيرًا، عن طريق جيشها الناعم من المستشرقين، في ترويج مقولة جمود الفقه وعقم الشريعة ليقنعوا السياسيين والمثقفين من المسلمين بنبذ الفقه وتبني القوانين الغربية في الحكم كما يوضّح ذلك وائل حلاق في كتابه عن السلطة المذهبية. وممّا قال في ذلك:

«والسؤال المطروح، ما العلّة من وراء هذا الحفر التاريخي عن الثابت والمتحوّل في الشريعة، والبرهنة على أنّ الشريعة كانت نظريًّا وعمليًّا صالحة لمختلف الأزمنة، وقادرة على التغيّر دون الذوبان والتلاشي. والجواب على هذا السؤال، أنّ هذا الجهد المعرفي في الحفر التاريخي يأتي ردًّا على الخطاب الاستشراقي الذي ملأ الآفاق بالزعم القائل: إنّ الشريعة الإسلامية شريعة عانت من جمود وخمول أدّى بها للانسداد التامّ، والذي اصطُلح على تسميته بالعبارة الخلدونيّة «انسداد باب الاجتهاد». فهذا الكتاب مع جملة من مقالات أخرى نشرناها بالإنجليزية، تبرهن على خرافيّة هذا الانسداد، وبالتالي خرافيّة ما يترتب على ذلك.

ومن ناحية أخرى، فمن السذاجة بمكان أن نقبل بدون مساءلة وتشكيك ما يقوله مجتمعٌ ما عن مجتمع آخر، سواء كان على سبيل الرواية التاريخية، أو بأي طريقة أخرى تُوصف بأنّها عِلميّة. فليس لأيّ علم من العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة ميزة تعصمه من الانحياز، ولذا فيجب أن نوضّح فرقًا تحليليًّا ومفهوميًّا بين الهدف وما اصطُلح على تسميته بـ المهدوف، ففي حين أنّ لكل علمٍ هدفًا معلنًا (وهدفُ علم التاريخ

---

(١) الإحياء والتجديد في الإسلام في نظر الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، تمورتاش.
https://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readviestor&pg_id=55752&page1=1.

الاستشراقي المعلن هو كشف النقاب عمّا مضى في الشرق)، فهناك مهدوفات أخرى غير معلنة، ليست بالضرورة نتيجة أيّ مؤامرة يحيكها المستشرق (أكان هو المؤرّخ نفسه أو مجتمعه الذي انبثق هو منه)، بل نتيجة للعلاقة المعرفيّة التي تقوم بين ذلك النوع من الإنتاج التاريخي والمؤرَّخ له. أو قل بين الفاعل الإنساني والمفعول به المعرفي. ومن خلال التفريق السّالف بين الهدف والمهدوف نستطيع أن نرى المهدوف المختبئ وراء الزعم بجمود الشريعة وانسداد باب الاجتهاد، ألا وهو تنفيذ إرادة القوّة والهيمنة الغربية إبّان أواخر القرن التاسع عشر والتي كانت تروم استبدال البنية الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة للمجتمعات الإسلاميّة من خلال تيئيس هذه المجتمعات من بنيتها المعرفيّة الأصليّة القائمة على الشريعة الإسلاميّة. فمن خلال هذا التيئيس تَرسُم دعوى انسداد باب الاجتهاد للمجتمعات الإسلاميّة مسارَ التقدّم والنّهضة فقط من خلال التحامهم بالمشروع الاستعماري وتبعيتهم له. وهذا المهدوف الخبيث هو الذي مارسته بريطانيا القرن الثامن عشر في الهند، وفرنسا القرن التاسع عشر في الجزائر، وأمريكا القرن الواحد والعشرين في أفغانستان والعراق»[1].

(١) السلطة المذهبية التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، حلاق، (ص٨).

(٥)
مجالات التجديد الفقهي

يمكننا تقسيم المجالات التي هي محلٌّ للتجديد الفقهي إلى ثلاثة مجالات رئيسة: الاجتهاد والنّشر والتّطبيق.

أولًا: تجديد الفقه في مجال الاجتهاد:

قيام العلماء بفرض الكفاية بالاجتهاد وإعادة الاجتهاد هو الذي يضمن للفقه حيويته وجِدّته ومواكبته للعصر، وذلك أنّ الفقه في معظمه ليس شيئًا غير الحصيلة التراكميّة التي وصلتنا من اجتهادات الأجيال السّابقة، والاجتهاد بطبيعته وثيق الصّلة بالبيئة والعرف والمصالح والمفاسد والموازنة بينها في إطار الزمان والمكان الذي حصل فيه؛ وهذا يعني أنّ اجتهادات علماء كلِّ عصر تحمل في طيّاتها قدرًا من «الحمولة التاريخيّة» المرتهنة بالعصر الذي مُورست فيه تلك الاجتهادات، بحيث لا يصلح لأهل العصور اللاحقة أن يتبنّوها إلا بعد تنقيحها وفرز ما كان تاريخيًّا فيها، وتمييزه عمّا هو مطلق صالحٍ للحمل والنّقل في كلّ العصور، أو على الأقل، صالح للحمل والنّقل خلال أكثر من عصر.

وهذه «الحمولة التاريخيّة» كانت تمثِّل قدرًا ضئيلًا في اجتهادات الأجيال السّابقة، منذ عصر الصحابة، رضوان الله عليهم، إلى ما قبل عصرنا الحديث (منذ أواسط القرن الثالث عشر الهجري حتى الآن). ولذلك كان الاجتهاد

المذهبي، الذي تشكّل ثمّ استمر بمرور الأجيال بعد انقطاع الاجتهاد المستقلّ، كفيلًا بمعالجة الحمولات التاريخيّة وفرزها؛ أي: أنّه كان قادرًا على تجديد الفقه المذهبي بالتنقيح والتخريج والتصحيح والترجيح، وجعلِه ملائمًا لكلّ عصر، وافيًا بحاجات النّاس فيه، وقائمًا بمصالحهم.

وأمّا في العصر الحديث فقد اختلف الحال، وحصل ما يشبه الانفجار في التغيّرات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة على الصعيدين المحلّي والدّولي، الأمر الذي جعل «الحمولة التاريخيّة» في الفقه الموروث تكبر أضعافًا مضاعفة بالنّسبة إلى عصرنا، مقارنة بما كانت عليه بين كلِّ عصرٍ وعصرٍ من العصور السّابقة. ومن هنا كان هذا العصر، وما سيعقبه من العصور، أحوجَ العصور إلى الاجتهاد والقيام به، للحفاظ على حيويّة الفقه وموائمته للواقع، وقدرته على الوفاء بحاجاته في مجال التشريع.

وتظهر هذه الحاجة من جهتين:

إحداهما: إعادة الاجتهاد في المسائل القديمة لتصفيتها وتمييز ما هو تاريخي فيها عمّا هو مطلق. ومن أجلى الأمثلة على ذلك الفقه السّياسي في الإسلام بشقّيه المحلّي والدّولي (فقه الجهاد والسِّيَر، وفقه السّياسة الشّرعية)، فحجم «الحمولة التاريخيّة» في هذا الفقه كبيرٌ جدًّا بالنظر إلى التغيّرات الهائلة التي طرأت على النّظام والأعراف الدّوليّة ولا سيما بعد الحرب العالميّة الأولى والثانية ونشوء القانون الدّولي والمؤسّسات الدّوليّة اللذين باتا يحكمان العلاقات بين الدّول في السِّلم والحرب. وكذلك نشوء أنظمة الحكم الجديدة في الدّولة الحديثة التي تقوم على الفصل بين السّلطات، وتداول السّلطة، وتدخُّل الدّولة المتزايد في حياة الأفراد الاقتصاديّة والاجتماعيّة، مقارنة بالدّولة القديمة. ولذلك وجب إعادة النّظر في هذا الفقه الموروث عن الأجيال السّابقة لتنقيحه من عوالقه التاريخيّة، ثمّ البناء عليه لتأسيس فقهٍ سياسيٍّ جديد[1].

---

(١) ينظر: الحاجة إلى تجديد الفقه السياسي الإسلامي، الأحمر؛ تجديد فقه السياسة الشرعية: الشورى نموذجا، المزيني.

والجهة الأخرى: التصدّي للمستجدّات والحوادث التي لم يسبق للقدماء رأيٌ فيها، وهي كثيرة جدًّا في هذا العصر، وفي كلّ المجالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة والطّبّيّة. وحاليًّا يظهر اهتمامٌ متزايد من متفقّهة هذا العصر بالمسائل المعاصرة والمستجدّات، فما تكاد تبرز قضيّة حتّى تتوالى فيها البحوث والدراسات والرسائل، وتُعقد لها المؤتمرات والندوات. هذا فضلًا عن نشوء بعض المؤسّسات والمراكز البحثيّة الخاصّة التي تُعنى بالاجتهاد في هذه المستجدّات.

ومع ذلك تظل هناك إشكاليّتان تتعلّقان بالاجتهاد في المستجدّات الفقهيّة: إشكاليّة الفقيه والخبير، وإشكاليّة موضع بحث المستجدّات في جسم التأليف الفقهي.

أولًا: إشكاليّة الفقيه والخبير:

يحتاج الفقيه إلى الخبرة الواقعيّة في موضعين:

أحدهما: تحقيق مناط الحكم العام ـ المقرّر سلفًا ـ في آحاد الوقائع، فمثلًا للحكم بحلّ أو حرمة مشروبٍ ما يريد أن يعرف هل هو مسكر أو لا. وللحكم بثبوت نسب مواليد اختلطوا في المستشفى يريد أن يعرف من هم آباؤهم عن طريق فحص البصمة الوراثية حاليًّا، وقديمًا عن طريق الاستعانة بالقائف. وللحكم بالتفريق بين الزوجين بسبب العنّة أو الأمراض الجنسية يحتاج إلى من يتحقّق من وجود هذه الأمراض في الزوج أو الزوجة. ففي كلّ هذه الحالات الحكم الشرعي العام مقرّرٌ سلفًا ومعروف للفقيه، لكنّه يحتاج إلى الخبرة ليتأكّد من وجود مناطه (سببه أو علته أو شرطه) في الواقعة محلّ الحكم.

والموضع الآخر: تصوّر الواقعة (التصرّف البشري) بلوازمه ومآلاته قبل الحكم عليه. فمثلًا للحكم على الاستنساخ بالحلّ أو الحرمة أو التفصيل يريد أن يعرف ما هو وكيف يتم، وما الآثار المترتبة عليه. وللحكم على التعديلات التي تجرى على الجينوم بالحلّ أو الحرمة أو التفصيل يريد أن يعرف كيف

تُجرى هذه التعديلات وما محلّها، وما لوازمها وآثارها القريبة والبعيدة. وللحكم على التسوّق الشّبكي أو الهرَمي بالحلّ أو الحرمة يحتاج أن يعرف طبيعة هذه المعاملة، ومن أطرافها، ومن أين يحصل فيها الربح والخسارة، وأين محلّ العقد فيها وما آثارها في الاقتصاد. وهكذا...

ففي مثل هذه الحالات الحكم العام غير معروف سلفًا بل هو متوقِّف على الخبرة ابتداءً، بخلاف الحالات التي ذُكرت في الموضع السابق حيث الحكم العام معروف ابتداءً، وإنما يُحتاج إلى الخبرة للتحقّق من وجود مناطه أو لا.

ومن البديهي أنّ ثمة فرقًا كبيرًا في كيفية احتياج الفقيه إلى الخبرة في كلا الموضعين. ففي الموضع الأول يحتاج الفقيه إلى حكم الخبير لا إلى الخبرة نفسها، وأما في الموضع الثاني فهو يحتاج إلى الخبرة ذاتها حتى يستطيع تصوّر الواقعة. ولذلك لم تكن الاستعانة بالخبير في الموضع الأول موضع إشكال لأنّه يحتاج إلى نتيجة الخبرة لا إلى الخبرة ذاتها وهذا أمره سهل.

وإنّما الإشكال في الموضع الثاني. ووجه هذا الإشكال أنّ الخبير إذا استعان به الفقيه في هذا الموضع فهو يحتاج إلى أن ينقل خبرته إلى الفقيه، ونظرًا لتطوّر المعاملات والتصرفات في هذا العصر وتعقُّدها ولا سيما في المجالين الاقتصادي والطبّي مقارنة بالأزمان السّالفة، فإنّ نقل الخبرة من الخبير إلى الفقيه حتى يستطيع الفقيه تصوّر المسألة جيّدًا بلوازمها ومآلاتها لم يعد بالأمر السّهل لا على الخبير ولا على الفقيه.

أمّا الفقيه فلتوقُّف فهمه الخبرة على كثير من المعارف الأوليّة والعامّة التي ليست لديه، ولا يتحصّل عليها عادة في سُلَّم دراسته للفقه. وأمّا الخبير فنظرًا للتعقّد الشديد في بعض الوقائع فإنّه يعسر عليه تصويرها جيِّدًا ونقلها بكامل لوازمها وأبعادها للفقيه. فالفقيه قد يُؤتى من سوء الفهم للواقعة، والخبير قد يُؤتى من سوء الإفهام، والأمر كما قال الزمخشري قديمًا: «من لم يؤتَ من سوء الفهم أُتِيَ من سوءِ الإفهام، وقلّ من أُوتي أن يَفهم ويُفهم»[(١)].

---

(١) أساس البلاغة، الزمخشري (٢/٣٨).

والحاصل هو أنّ الاستعانة بالخبير في الحكم على المستجدّات، كما هو الغالب في التطبيق الفقهي هذه الأيام، لم يعد بالأمر الأمثل، وإنما نحن بحاجة إلى أن يتّحد الفقيه والخبير في شخص واحد، فيكون لدينا فقهاء خبراء، أو خبراء فقهاء، في الوقت نفسه. والمقترح في هذا المجال إعداد الفقيه منذ البداية ليكون مختصًّا اختصاصًا ثانويًا في مجالٍ ما، فنحتاج إلى الفقيه المختصّ بالاقتصاد، والفقيه المختص بعلم النفس، والفقيه المختص بعلوم التربية، والفقيه المختص بعلم الاجتماع، والفقيه المختص بالعلوم الحيوية. وهكذا... وبهذا تكون أحكام هؤلاء على الوقائع أصوب وأدقّ.

ثانيًا: إشكاليّة موضع بحث المستجدّات في جسم التأليف الفقهي:

بحسب واقع المؤلّفات الفقهيّة المعاصرة، هناك اتجاهان مختلفان في موضع بحث المستجدات وتسكينها في البناء الفقهي: اتجاه الوصل، واتجاه الفصل:

اتجاه الوصل: يرى إدراج المسائل المجتهَد فيها حديثًا في موضعها الملائم لها في البناء الفقهي المذهبي الموروث، فمستجدّات الطهارة مثلًا تُدرج في كتاب الطهارة، كلٌّ مسألة، بحسب أنسب المسائل وأقربها لها، ومسائل المعاملات كذلك، وهكذا.

واتجاه الفصل: يرى إفراد هذه المسائل بالجمع والبحث وترتيبها بحسب الموضوعات بحيث تكون مستقلّة عن الفقه المذهبي باعتبار أنّ الفقه المذهبي توقّف عن النموّ والتجديد الذاتي مع بدايات العصر الحديث، بفعل النّكسات التي تعرّضت لها المذهبية فأضعفتها، كما أشرنا إلى ذلك سابقًا عند الكلام عن واقع التجديد الفقهي وتقييمه في الوقت المعاصر.

ويبدو الاتجاه الأول (اتجاه الوصل) أكثر نفعًا وقربًا من حقيقة التجديد الفقهي؛ **لأسبابٍ عدّة:**

منها: أنّه يصل الجديد بالقديم، ويرمّم القديم ويعدّل عليه ويسدّ فيه الثّغرات. وهذا هو المعنى الأصلي للتجديد المتمثّل في الترميم والإصلاح،

بخلاف اتجاه الفصل الذي هو عَمَليًّا يقيم قطيعة في التّأليف مع الفقه المذهبي الموروث ويحاول البناء بجواره لا فيه ولا عليه.

ومنها: أنّ المسائل الفقهيّة ينبني بعضها على بعض ويرتبط بعضها ببعض، فتقرير حكم في باب النّجاسات مثلًا، يتوقّف عليه حكم في باب البيوع، وتقرير حكم في باب الجنائز يتوقّف عليه حكمٌ في باب الميراث، وهكذا. وعليه فإدراج المستجدّات في مواضعها الملائمة لها في البناء الفقهي المذهبي يضمن اتّساق الفقه وبعده عن الاضطراب والتناقض.

ومنها: أنّ هذا هو الأليق بالبناء العلمي لأيِّ علم من العلوم وهو أن يكون بناءً واحدًا متماسكًا خاضعًا في ترتيب أبوابه ومسائله، والعلائق بينها لمنطق واحد متعارفٍ عليه، لا أن يتكوّن من أبنية متعدّدة، كلّ منها يحكمُه في شكله وجوهره منطق مختلف.

ثانيًا: تجديد الفقه في مجال النّشر:

نشر الفقه وبثّه إنّما هو بطريقين: التّعليم والتّأليف.

أ ـ تجديد الفقه في مجال التّعليم:

تعليم العلوم الشرعيّة، ومنها الفقه، يعاني أزمةً في هذا الزمن[1]، تتمثّل جليًّا في ضعف خرّيجي الدّراسات الشرعيّة في غالب مؤسّسات التّعليم العالي في الدّول الإسلاميّة. ومن يخالف من الخريجين هذا النمط السائد فيبرز ويتفوّق فليس مردّ ذلك كفاءةَ مؤسّسة التّعليم التي انتمى إليها، وإنّما إمكاناته الفطريّة وجهوده الشّخصيّة في التعلّم الذّاتي خارج إطار مؤسّسة التّعليم.

وسبب رئيس في هذه الأزمة، من وجهة نظري، انتقال التّعليم الشّرعي الفجّ والسّريع وغير المدروس بعناية، من الطّريقة التقليديّة (حلقات التّعليم) إلى الطّريقة النّظامية الحديثة في الكُليّات والمعاهد والجامعات الشّرعيّة. فصار

(١) ينظر: أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي لخالد الصمدي وعبد الرحمٰن حللي، ومعايير جودة التعليم الشرعي لمسعود صبري.

مَثَلُه كمثَل الغراب الذي حاول أن يقلِّد مِشية الحمامة فلا هو استطاع أن يقلّدها، ولا هو استطاع أن يرجع إلى مشيته الأصليّة.

والفروق بين الطريقة التقليديّة الموروثة لتدريس علوم الشريعة، ومنها الفقه، وبين الطريقة الحديثة، كثيرة، ولكنْ أهمُّها اثنان هما المسؤولان المباشران عن تردّي المخرجات في التّعليم الحديث للعلوم الشرعيّة:

أحدهما: أنّ الطريقة التقليديّة تراعي التدرّج والتّكرار في سلّم التّعليم، من المتن المختصر، إلى المتوسّط، إلى الموسّع، كما في كتب الغزالي: «الخلاصة»، ثمّ «الوجيز»، ثمّ «الوسيط»، ثمّ «البسيط»، وكما في كتب ابن قدامة: «العمدة»، ثمّ «المقنع»، ثمّ «الكافي»، ثمّ «المغني». فكلّ كتاب يحوي مسائل الكتاب الذي قبله وزيادة، وهكذا تتكرّر المسائل على المتعلِّم في ثلاثة تكرارات أو أربعة، ولا يثبت العلم إلا بذلك كما ذكر ابن خلدون(١). وأمّا في التّعليم الحديث فليس ثمّة تكرار، ويندر التدرّج، بل يهجم الطالب ـ الجامعي مثلًا ـ على المرحلة المتوسّطة، فلا يُهيَّأ بمرحلة وجيزة سابقة لذلك؛ لكي يدرك جيِّدًا الصّورة الكليّة للعلم المدروس بمجامعه ومبانيه ورؤوس مسائله، ولا تُرسّخ المعلومة لديه بمرحلة لاحقة. هذا مع تشتيت المادّة المدروسة على فترات متباعدة، ومشايخ مختلفين، وربّما كتب مختلفة، فيدرس الطالب العبادات على شيخ من كتاب، والمعاملات على شيخ ثانٍ من كتاب آخر، وهكذا. ومن ثَمّ لا يستولي على كُلّيات العلم ومبانيه وعُمَد قواعده ومسائله ـ الذي يضمنه التدرّج والتّكرار ـ ولا يرسخ في ذهنه شيءٌ معتبر من العلم، بل يضيع الطالب بين المسائل والدلائل والكتب والشّيوخ(٢).

والفرق الثاني: أنّ الطريقة التقليديّة لا تسمح بخلط العلوم بتدريس عِلمين فأكثر في وقت واحد إلا لأفذاذ الطلاب وأذكيائهم، بينما الطريقة

---

(١) تاريخ ابن خلدون، ابن خلدون (١/ ٧٣٤).

(٢) ينظر: ضعف خريجي كليات الدراسات الشرعية: أهم الأسباب والحلول الممكنة في ضوء أدبيات التعليم في تراثنا التربوي، صالح، (ص٢٧).

الحديثة تخلط العلوم، ويصل التنوّع في الدراسة أحيانًا إلى أربعة علوم أو خمسة في الوقت الواحد. هذا فضلًا عن عدم مراعاة الترتيب بين هذه العلوم فتُدرس علوم الغاية قبل علوم الآلة، أو معها، في كثير من الأحيان[1].

ومع هذا تمتاز الطريقة الحديثة عن الطريقة التقليديّة باهتمامها أكثر بأساليب التدريس التي تدعو إلى التركيز على الطالب بوصفه محورًا للعمليّة التعليميّة ـ التعلُّمية لا المعلِّم. ومن ثَمّ لا يغلب على الدّرس، الذي تُتبّع فيه الطريقة الحديثة، التلقين، كما في الطريقة التقليديّة، بل يكون مصحوبًا بجملة من الأنشطة والأسئلة المثيرة للتفكير التي تُحفِّز المتعلِّم على المشاركة في التعلُّم، وتستهدف تنمية قدراته العقليّة ومهاراته الفقهيّة التي تتجاوز مجرّد الحفظ والفهم، إلى التطبيق والتحليل والتركيب والنّقد. كما أنّ الطريقة الحديثة تهتم بتنمية قدرات الطالب على البحث، وتعلِّمه طرق الوصول إلى المعلومة، وتجبره على مراجعة الكتب الأصليّة والموسّعة والقديمة والحديثة لأداء الأنشطة والواجبات والبحوث، كما لا تخلّيه من إطلالات على العلوم الدنيويّة الأخرى، كعلم النّفس والإدارة والتربية ونحوها. هذا فضلًا عن استغلال وسائل الإيضاح، والصّور الثابتة والمتحرّكة، والرّسوم الهيكليّة، والتكنولوجيا، في التدريس.

والتّجديد الفقهي في مجال التّعليم، في نظري، ينبغي أن يكون بإيجاد طريقة تجمع بين الطّريقتين، بحيث تشتمل على محاسن كليهما، وتتجنّب سلبيّات كلٍّ منهما بالقدر الممكن. وهذا يقتضي إنشاء كلّيّات خاصّة لتعليم العلوم الشّرعيّة، وفصلها عن الجامعات النِّظاميّة التي تُدرِّس العلوم الدنيويّة، إلا إذا كانت الجامعات النّظاميّة تفسح المجال واسعًا لكلّيّات الشّريعة بالانفراد بوضع نظام للتدريس فيها يراعي مَبدئي: التدرّج والتّكرار، وعدم خلط العلوم. وهو ما أراه غير ممكن عَمَليًّا مع التعليم الحديث بنظام الفصول والسّاعات (الوحدات) المعتمدة، المتّبع في كثير من الجامعات، إلا مع كثيرٍ من الإكراه والتّكلّف.

---

(١) ينظر: المرجع السابق، (ص٢٣).

ومن الجدير ذكره في هذا المقام أنّ الفقه ـ والعلوم الشرعيّة عمومًا ـ كثيرًا ما يُدرَّس في مؤسّسات التعليم الشرعي الحديثة بما يجمع مثالب الطريقتين التقليديّة والحديثة، فلا هو متدرّج ولا مكرّر، ولا منفرد، ثمّ هو، مع ذلك، يُدرَّس بوسائل وطرق بدائيّة تعتمد على مجرّد التلقين والمحاضرة، لا تُشرِك الطالب في التعلُّم، ولا تدفعه إلى التفكير والبحث، ولا تستفيد من تقنيات التدريس الحديثة. وهذا ممّا يزيد التعليم ضَعفًا على ضعف في هذه المؤسّسات.

ب ـ تجديد الفقه في مجال التّأليف:

التّأليف هو الواجهة الأساس التي يتمظهر فيها التجديد الفقهي في مجال الاجتهاد. ومن جهةٍ أخرى هو عنصرٌ ضروري، ومقدِّمة مهمّة، للتجديد الفقهي في مجالي التعليم والتطبيق.

فتجديد الفقه في مجال التّأليف يؤدّي إلى نشر الفقه ويشجّع العامّة على الإقبال على مطالعته وامتثاله، ويغري الخاصّة بدراسته، ولا يدع عذرًا لأولي الأمر للإعراض عنه والحُكم بغيره.

ولذلك فإنّ رائدي الكتابة في تاريخ الفقه (الخضري والحجوي) عندما انتقدا الدّور الأخير من أدوار الفقه (دور الجمود) دَعَوا إلى التجديد في التّأليف الفقهي بوصفة الطريق إلى النهضة الفقهيّة، فقال الخضري بعد أن انتقد مؤلّفات الفقه الشّائعة في زمنه بأنّها مختصرة، ركيكة، غير مقارنة، ولا مرتبطة بالدّليل: «عندنا مانعان يحولان بيننا وبين تكوين فقيه: **الأول**: هذه الكتب التي بين أيدينا وقد بيّنّا من ذلك ما فيه الكفاية. **والثاني**: طريق التّعليم»[١]. وقال الحجوي: «إنّ تجديد الفقه إلى أن يعود لشبابه ممكنٌ بعلاج... وأقول هنا كلمة مختصرة في كيفية تجديده، وهي إصلاح التّعليم، فلنترك عنّا الدراسة بكتب المتأخِّرين المختصرة، المحذوفة الأدلّة المستغلِقة، ولنؤلِّف كتبًا دراسية فقهيّة للتعليم الابتدائي، ثمّ الثانوي، ثم الانتهائي، كلٌّ بحسب ما يناسبه»[٢].

---

(١) تاريخ التشريع الإسلامي، الخضري بك، (ص٣٢٠).

(٢) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الحجوي (٢/ ٤٤٩).

هذه كانت البدايات، وقد قَطَع أهلُ الفقه بعد ذلك شوطًا طيّبًا في اتجاه التّجديد في التأليف. ويمكنني أن ألخّص مناحي التجديد التي مارسها، أو خاضها، أو اقترحها المعاصرون، بما يأتي:

١ ـ تقريب الفقه إلى العامّة والدّارسين بصوغه في لغة عصريّة واضحة خالية من التعقيد.

٢ ـ استبدال ما كان قديمًا من الألفاظ والأساليب والاصطلاحات بما حلّ محلّه جديدًا منها، كالأوزان والمقاييس، ونحو ذلك.

٣ ـ ربط الفقه بالدليل المنتج له، ولا سيما نصوص الكتاب والسُّنَّة.

٤ ـ ربط الفقه بالأصول والقواعد التي بُني عليها «فإنّ كلّ فقه لم يُخرّج على القواعد فليس بشيء» كما قال القرافي[1].

٥ ـ ربط الفقه بالتعليل والمقاصد وحِكَم المشروعيّة.

٦ ـ تحديد الملكات والمهارات الفقهيّة وتصنيفها وتنميتها عن طريق الإكثار من الأمثلة والتدريبات.

٧ ـ ردم الهوّة بين الفقه والحديث والعناية عند الاستدلال بتجنّب الأحاديث الموضوعة والواهية.

٨ ـ مزج الفقه بالقضايا الخُلُقيّة والرّوحيّة.

٩ ـ تأليف الموسوعات الفقهيّة المرتّبة معجميًّا.

١٠ ـ إخراج المخطوطات الفقهيّة وتحقيقها.

١١ ـ تنظير الفقه؛ أي: ترتيبه في مفاهيم كبرى جامعة تسري في أبواب عدّة، كنظريّة العقد، ونظريّة الضّمان، ونظريّة التعسّف، ونحو ذلك، على غرار البحوث القانونيّة.

١٢ ـ تقنين الفقه؛ أي: صوغه على هيئة موادّ قانونيّة.

---

(١) الذخيرة، القرافي (١/ ٥٥).

١٣ ـ المقارنة التشريعيّة في عرض الفقه بين المذاهب الفقهيّة المختلفة حتّى غير السنّي منها.

١٤ ـ الاهتمام عند المقارنة بذكر مذاهب الفقهاء غير الأربعة من الصّحابة والتابعين فمن بعدهم من فقهاء الأمصار.

١٥ ـ المقارنة التشريعيّة في عرض الفقه بين الفقه والقانون الوضعي.

١٦ ـ توسيع مفهوم الفقه ليشمل العقائد (الفقه الأكبر)، والأخلاق، والفقه المذهبي التقليدي وبحوث السّياسة الشرعيّة.

١٧ ـ وضع أحكام عامّة ضابطة للعلوم الاجتماعية المختلفة، كعلم النفس والتربية والإدارة والاجتماع ونحوها، وتسكينها في البناء الفقهي العام.

١٨ ـ إعادة ترتيب موضوعات الفقه حتى تتّسع لكلّ ما مضى في بناءٍ واحدٍ متكامل.

١٩ ـ تسكين محتوى كتب النّوازل والفتاوى والأقضية والقرارات المجمَعية في مواضعها المناسبة في هذا البناء الفقهي الجامع.

٢٠ ـ استبعاد الأمثلة والمباحث الفقهية القديمة التي لا واقع لها من الكتب الحديثة، ولا سيما في التّعليم، كموضوع الرِّقّ مثلًا.

٢١ ـ وضع كتب فقهيّة من مستويات مختلفة، بعضها يناسب العامّة، وبعضها يخاطب المبتدئين في العلم الشرعي، ثمّ المتوسطين، ثمّ المتقدمين. وأمّا كتب التراث فيُدرَّب على التعامل معها الذين يرغبون بالتخصّص فقط.

٢٢ ـ فهرسة كتب الفقه وتكشيفها موضوعيًّا حتى يسهل على الباحثين الوصول إلى بغيتهم فيها بيسر وسهولة.

٢٣ ـ الاهتمام بالنّشر الإلكتروني للفقه، سواء عن طريق الكتاب الإلكتروني، أم البرمجيات الموسوعيّة الإلكترونية، أم الموادّ الإلكترونية التفاعلية الغنيّة بالوسائط السمعيّة والبصريّة.

ولست في هذا البحث الموجز في التجديد الفقهي بصدد تقييم كل هذه المناحي ورصد وضعها من حيث التطبيق في الواقع وعدمه، ولكنّي سأكتفي هنا بالحديث في أمرين:

أحدهما: مثال على التجديد الفقهي في مجال التّأليف.

والأمر الآخر: التجديد الفقهي في مجال التّأليف الإلكتروني.

أولًا: مثال على التجديد الفقهي في مجال التّأليف:

من الأمثلة الطيبة للتجديد الفقهي في التأليف في الفقه المذهبي كتاب «مدوّنة الفقه المالكي وأدلّته» للصادق الغرياني المالكي (طبع في أربعة أجزاء في العام ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م). قال المؤلِّف مبيِّنًا باعثه على وضع الكتاب:

«لطالما ألحّ علي أمر وضع كتابٍ موسّع شامل في الفقه المالكي المطبّق في هذا الجزء الغربي من شمالنا الأفريقي، وكذلك في عمق الصحراء في أواسط أفريقيا شرقًا وغربًا، بل في بعض بلاد الشرق أيضًا. وهذا الإلحاح ليس مبعثه عدم وجود كتب تعتني بهذه الأحكام المطبقة في هذه الرقعة الواسعة من بلاد الإسلام، فإن الكتب في ذلك متوفرة، ولكن مبعث هذا الإلحاح أنّ هذه الكتب المتوفرة تكتنفها ثلاثة أمور، تصرف الناس عنها، وتجعل الاستفادة منها قليلة، وهي:

١ - الغموض وصعوبة التراكيب، فلا يُنال ما فيها إلا بكدٍّ وجهد، ولا يستفيد منها إلا المتخصِّص بعد عناء وطول بحث.

٢ - خلوّ أكثرها من ترجيع المسائل إلى أدلّتها من الكتاب والسُّنَّة، والقواعد والأصول المعتمدة، وليس جمال الفقه إلا باقتران مسائله بالأدلّة الدالّة عليها، وربط الفروع بالأصول.

٣ - خلوّ هذه الكتب من الفهارس الجيّدة، التي تيسّر الاستفادة منها، وتكشّف عن الجزئيات والمسائل في المواضع التي يُنتظر وجودها فيها»[1].

ولأجل ذلك فقد حرص المؤلِّف على ما يأتي في منهجيّة التأليف، وهي ما يصلح أن يكون مثالًا يسير عليه المؤلِّفون في الفقه المذهبي في العصر الراهن:

(١) مدونة الفقه المالكي وأدلته، الغرياني (١/ ٥).

«١ ـ تيسير العبارة وتسهيل الأسلوب، بحيث يكون فهم الكتاب في متناول المتخصّصين وغير المتخصّصين.

٢ ـ الاعتناء بذكر أدلّة المسائل والجزئيات من الكتاب والسُّنَّة والأصول العامّة، ولا أستدل على شيء من المسائل بالحديث الضعيف إلا إذا كان أكثر العلماء على العمل به، حين لا يكون في المسألة دليل غيره، فالضعيف خيرٌ من آراء الرجال، أو أذكره لمجرّد الاستئناس؛ لأنّ للمسألة دليلًا آخر، أو أنّ المسألة متعلّقة بفضائل الأعمال، ولا أسكت حينئذٍ على الحديث، بل أبيّن ضعفه، وكلُّ حديث سكتُّ عنه، فهو صالح للاستدلال عند العلماء إن شاء الله.

٣ ـ ذكرتُ مع الأحكام ما يتّصل بها من الآداب الشرعية وآداب السّلوك؛ لأنّها جزء من الأحكام، لا ينبغي إغفالها، ولا التهوين من أمرها، بل هي مظهر عملي لمدى الالتزام بالأحكام وتطبيقها.

٤ ـ وضعت فهرسًا مفصّلًا في آخر كلّ جزء لما اشتمل عليه ذلك الجزء من مباحث، وفهرسًا عامًّا في آخر الكتاب لجميع الأجزاء، رتّبت فيه الموادّ التي تناولها الكتاب على الحروف حتى تسهل الاستفادة منه.

٥ ـ جنّبت الكتاب ذكر الخلافات، وتعدّد الأقوال في المسألة الواحدة، والتزمت في المتن بالاقتصار على القول الراجح الصحيح في المسألة، وإذا كان القول الآخر المخالف دليله قوي، ذكرته في الحاشية مع دليله.

٦ ـ اعتنيت في الحاشية بذكر الروايات التي جاءت من غير طريق عبد الرحمٰن بن القاسم العتقي (ت١٩١هـ) عن الإمام مالك، حيث إنّ كتب الفقه المتأخّرة اقتصرت في تقرير المسائل على رواية ابن القاسم في المدوّنة، وبذلك حُرِم الباحث في الفقه المالكي من الاطلاع على كثيرٍ من الروايات الأخرى الصّحيحة في الموطأ وغيره، وفيها ما هو أوفق وأصلح لحال الناس، وأحيانًا أرجح وأصحّ، خصوصًا ما كان منها في الموطأ، فإنّه الكتاب الذي ألّفه الإمام بنفسه، وأقام على إقرائه

والنّظر فيه ومراجعته إلى أن مات، فينبغي ألا يرقى شيءٌ من المصادر في المذهب المالكي إلى مستواه في وثوق وصحّة ما نُسب إلى مالك، رحمه الله تعالى، من آراء»[١].

زِد على ما ذُكر عنايةَ المؤلِّف بإدراج أحكام كثيرٍ من النّوازل المعاصرة في ضمن ما يناسبها من مسائل الكتاب، وتخريج أحكامها على المذهب. وهو أمر جِدُّ مطلوب.

ثانيًا: التّجديد الفقهي في مجال التأليف الإلكتروني:

تزايد في العقدين الماضيين ـ ولا يزال يتزايد ـ اعتمادُ الدارسين على المنتجات الإلكترونية: قراءة ودراسة، تعلُّمًا وتعليمًا، وذلك للمِيزات الكثيرة التي تجعلها تتفوّق على المنتجات الورقية[٢].

والتأليف الإلكتروني في مجال الفقه، والعلوم الشرعية عمومًا، ضعيف جدًّا مقارنة بما بلغه التّأليف الفقهي الورقي، ومقارنة بما هو عليه حال التّأليف الإلكتروني في العلوم الدنيويّة.

فالموجود إلكترونيًّا في الفقه، والعلوم الشّرعيّة عمومًا، أكثره إنّما هو الكتب نفسها لكن بصيغة إلكترونية: إمّا صورة طبق الأصل، وإمّا في مادة نصّيّة موافقة للمطبوع، كما في برنامج «المكتبة الشاملة» وغيره من البرامج. والمأمول هو إنتاج مادّة فقهيّة في شكل إلكتروني متحرّر من الكتاب الورقي وليس نسخة عنه، مثلِ قالب الارتباطات التشعيبية (الويكي) وهو من أفضل القوالب المستعملة في بناء الموسوعات، وتستعمله أشهر موسوعة إلكترونية مجانية (ويكيبيديا)، ومثلِ قوالب المواد الإلكترونية التي تُعلَّم عن بُعد، والتي تتّسم بصفتين أساسيتين:

إحداهما: كونها تفاعلية؛ أي: أنها تُشرِك المتعلِّم في التّعلُّم بأن تتطلب

(١) المرجع السابق (٦/١).

(٢) ينظر: مقال المؤلف «اثنا عشر ميزة للكتاب الإلكتروني على الكتاب الورقي، وفي كليهما خير». صالح، ٢٠ مارس، ٢٠١٨م
https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10156182488500758&set=pob.642725757&type=3&theater.

منه بين حين وآخر أن يباشر نشاطًا تعلُّميًّا ما؛ كالإجابة عن سؤال «اختيار من متعدِّد» أو غير ذلك من الأسئلة الموضوعيّة محدّدة الجواب، والأنشطة التفاعلية، مع التصحيح الإلكتروني التلقائي لكل ذلك، وإمداد المتعلِّم بالتغذية الراجعة على أدائه وإجاباته وأنشطته؛ لتعزيز عملية التعلُّم، وللتحقُّق من مستوى التحصيل لديه، ومن أهليته للانتقال إلى المستوى الأعلى أو الدرس اللاحق.

والصّفة الثانية: كونها لا تقتصر على إيراد النصوص بل تستثمر وسائل إيضاح متنوّعة كالصّوت المسموع، والصّورة المرئيّة، والفيديو المتحرّك، والرّسم الهيكلي والبياني الذي يمكن التحكُّم في طريقة عرضه، فهي غنيّة بالمؤثّرات الرقميّة، تنبع بالحياة صوتًا وصورةً، وتُوصل الأفكار إلى المتعلِّم بأيسر الطُّرق، وأوضحها، وأسرعها، وأثبتها في الذّهن، وأبعدها عن الإملال.

فثمّة نقصٌ شديد في إنتاج مثل هذه الموادّ الإلكترونيّة التفاعليّة، لا في مجال الفقه فحسب، بل في سائر العلوم الشرعيّة. وأكثر الموجود إلكترونيًّا: إمّا كتب مطبوعة بصورة رقميّة، أو تسجيلات صوتيّة، أو تسجيلات فيديو لمحاضرات تلقينيّة؛ أي: أنّ الفضاء الإلكتروني يُستخدم في المجال الشرعي لنسخ صورة طبق الأصل عمّا هو في الفضاء الواقعي. وهذا وإن كان طيبًا، لكنّه لا يكفي، ولا يستثمر الإمكانات والميزات الكبرى التي يوفّرها النّشر الإلكتروني بأشكاله المختلفة، ولا يساير التطوّر الحاصل في عرض العلوم الدنيويّة.

ثالثًا: تجديد الفقه في مجال التّطبيق:

والمقصود بذلك تفعيل الفقه في حياة الأمّة، على مستوى الأفراد بالتزام أحكام الشّرع، وعلى مستوى الأمّة بتحكيم الشّرع في القضاء والحُكم.

وهذا المجال من مجالات التّجديد هو أوثق وأولى ما يندرج في المقصود بـ«تجديد الدين» الذي جاء النّصّ عليه في السُّنَّة، كما أوضحنا سابقًا.

وإنّما أخّرنا الكلام فيه إلى ما بعد المجالين السّابقين (الاجتهاد والنشر) لأنّهما مقدِّمة إليه، وسبيلٌ إلى تحصيله، وحَقُّ المقدِّمات أن تسبق المقدَّم في التّرتيب.

والتّجديد في مجال التّطبيق على الرّغم من أهميته فإنّ القيام به يبدو في أغلبه خارجًا عن قدرة الفقهاء وعلماء الشرع وسلطتهم، وإنّما هو بيد أهل الحلّ والعقد من ذوي النّفوذ والحُكّام.

ومع ذلك، فإنّ لأهل الفقه، وأهلِ علوم الدين عمومًا، مدخلًا إليه وذلك من خلال:

١ ـ الدّعوة دَأَبًا، وبكافّة الوسائل والأشكال، إلى تحكيم الشّرع والفقه، وبيان أنّ هذا فريضة على الأمّة حُكّامًا ومحكومين.

٢ ـ البيان ـ عن طريق الدّعوة والوعظ والتعليم والتأليف ـ لمحاسن أحكام الشّرع وفضائلها وتفوّقها على سواها ممّا يخالفها من الأحكام الوضعيّة والأعراف والعادات المحليّة، عن طريق تعليل الأحكام، وبيان توخّيها المصالح العاجلة فضلًا عن الآجلة، فإنّ هذا من أَدعى الأسباب إلى قبولها واقتناع النّاس وأولي الأمر بها.

٣ ـ القيام بدراسات ميدانية تطبيقيّة إحصائيّة تقيس حجم المشكلات الواقعيّة وأسبابها وأثر تطبيق الحكم الشرعي في حلّها أو التخفيف منها.

٤ ـ تقنين الفقه في المجالات المختلفة، ووضع خُططٍ ومشاريعَ لإحلال أحكام الشّرع محلّ القوانين الوضعيّة، بحيث تكون هذه المشاريع جاهزة للتطبيق، وفي متناول اليد، عند وجود الإرادة السّياسيّة لذلك.

٥ ـ الاهتمام بالمقارنات التّشريعيّة مع الأحكام الوضعيّة لرصد نقاط التّلاقي والخلاف وبيان أنّ الأغلب هو عدم التعارض، وإذا وُجد فبيان السّبيل إلى التدرّج في تغييره.



خاتمة

وفيها أبرز نتائج هذا الفصل:

١ ـ معنى «تجديد الفقه» بوصفه مركّبًا إضافيًّا من «التجديد» و«الفقه» يحتمل معنيين: أحدهما: إعادة ممارسة عمليّة اكتساب الأحكام للوقائع؛ أي: إعادة الاجتهاد لمعرفة أحكام المسائل التي سبق الاجتهاد فيها، **والآخر**: تغيير أو استبدال الأحكام الفقهية التي قرّرها الفقهاء السابقون بأحكام جديدة. وأمّا المعنى العرفي الاصطلاحي له فيختلف بحسب الاتجاه الفقهي الداعي إلى التجديد:

أ ـ فالعصرانيّون والإصلاحيّون: يدعون إلى تجديد الفقه تجديدًا يمسّ الأصول والثوابت قليلًا أو كثيرًا. فالتجديد عندهم إنشاءٌ وتغييرٌ أكثر منه ترميم وتطوير، وإن تفاوتوا في ذلك.

ب ـ والإحيائيّون بمناهجهم المختلفة يرفضون التجديد الذي يمسّ الثوابت، ويتّفقون على التجديد بمعنى التمسّك والعمل والتطبيق، ولكنّهم يختلفون فيما وراء ذلك:

ـ **فالمذهبيّون** منهم مانعون للتفقّه والعمل والاجتهاد إلا في إطار المذهب، ومنهم من يفضِّل التمذهب دراسةً وعملًا، ولكنّه لا يُلزم به، ويسمح بالاجتهاد المستقلّ في المستجدّات.

ـ **والسّلفيّون والتيسيريّون** يمثّل ترك التقليد أساسًا في ممارستهم للتجديد الفقهي الإحيائي عن طريق الاتّباع والاجتهاد، ويختلفون في أنّ السّلفيّين يغلب

عليهم في اجتهاداتهم الميل إلى الظّاهر والأدلّة النّقليّة الجزئيّة والاحتياط، والتيسيريّين يغلب عليهم الميل إلى التأويل والتّعليل والأدلّة الكُلّيّة ومراعاة الأيسر.

٢ - جميع الاتجاهات الفقهيّة تتقبّل التّجديد الفقهي بل إنّ بعضها ينادي به ويجعله أساسًا في دعوته. وعليه فليس ثَمّ خلاف بينهم في مشروعيته، ولكنّ الخلاف في ماهيته وحدوده. وما يبدو من توجّس بعضهم وتحفظّه أحيانًا عن فكرة التّجديد إنّما هو بسبب التّوظيف غير المقبول في نظره لهذه الفكرة من قبل الاتجاهات الأخرى ولا سيّما الاتجاهين العصراني والإصلاحي.

٣ - «التجديد الفقهي» إذا أردناه أن يكون مشمولًا بحديث تجديد دين الأمة كلّ مائة سنة، فإنّه يكون المقصود به: إحياء أحكام الدين الفقهية في حياة الأمّة، بنشر الفقه بالدعوة والتعليم والتأليف وتطبيقه في كافة شؤون الحياة، ونفي ما تلبّس به من البدع والأخطاء التي بُنيت على تصوّرات قديمة قاصرة. وأمّا إذا أردنا أن نوسِّع في الاصطلاح، حيث لا مشاحّة فيه، فيمكن أن ندرج فيه، بالإضافة إلى ما سبق، الاجتهادَ بأنواعه، على أن يكون من أهله، وفي محلّه. وهذا ما يجري عليه الأكثرون ممّن يستعملون مصطلح «التجديد الفقهي».

٤ - التجديد الفقهي مهم جدًّا. وتهوين سيّد قطب رَحِمَهُ اللهُ، من تجديد الفقه خطأ جسيم، يفضي إلى نقيض ما يُرجى من تركه.

٥ - وصف العصر الحديث بدور «النّهضة الفقهيّة» فيه مبالغة مفرطة من وجهة نظر الباحث؛ إذ كما اعترت الفقه مظاهر إيجابيّة في هذا الدور فقد اعترته أخرى سلبية تكاد تعادل في خطورتها المظاهر الإيجابيّة أو ربّما تربو عليها.

٦ - للتجديد الفقهي ثلاثة مجالات رئيسة: الاجتهاد، والنّشر (تعليمًا وتأليفًا)، والتّطبيق:

أ - تتمثّل في مجال الاجتهاد في أمرين: **أحدهما**: إعادة الاجتهاد في المسائل القديمة لتصفيتها وتمييز ما هو تاريخي فيها عمّا هو مطلق، **والآخر**:

التصدّي للمستجدّات والحوادث التي لم يسبق للقدماء رأيٌ فيها. وهنا تبرز إشكاليّتان: إشكاليّة الجمع بين الفقيه والخبير، وإشكاليّة موضع بحث المستجدّات في البناء الفقهي.

ب ـ وتتمثّل في مجال التعليم في إيجاد طريقة وسط تجمع بين التعليم وفق الطريقة التقليدية (حلقات التعليم) والطريقة الحديثة، بحيث تشتمل على إيجابياتهما وتتجنّب سلبياتهما.

ج ـ وتتمثّل في مجال التأليف في أمور كثيرة ذُكر أبرزها في البحث، مع التنويه بأهميّة إخراج المادّة الفقهيّة في هيئة إلكترونيّة متحرّرة من صورة الكتاب الورقي، وغنيّة بالوسائط السّمعية والبصريّة.

د ـ وتتمثّل في مجال التطبيق بممارسة التجديد في المجالات السابقة تمهيدًا إلى التطبيق الذي هو الغاية النهائية للتجديد، والدعوة إلى التزام الأحكام الشّرعيّة في جميع المجالات، وغير ذلك مما ذُكر في البحث.

المصادر والمراجع

١ ـ **اثنا عشر ميزة للكتاب الإلكتروني على الكتاب الورقي، وفي كليهما خير**، صالح، أيمن، ٢٠ مارس، ٢٠١٨م.
https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10156182488500758&set=-pob.642725757&type=3&theater.

٢ ـ **أساس البلاغة**، الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد جار الله، تحقيق: محمد عيون السود، ط١. بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٣ ـ **أسلوب جديد في التعليم**، الطنطاوي، علي. مجلة الرسالة، عدد ٦٥٥ (١٩٤٦/ ١٣٦٥).

٤ ـ **إعادة الاجتهاد في المسألة الفقهية وأثره على الفتاوى المعاصرة**، عمار، هدى صوالح، جامعة الشييد حمو لخضر ـ الوادي، ٢٠١٥/ ١٤٣٦.

٥ ـ **الإبانة الكبرى**، ابن بطة، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَري، ط٢. الرياض: دار الراية للنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

٦ ـ **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط٢. بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

٧ ـ **الإحياء والتجديد في الإسلام في نظر الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي**، تمورتاش، عبد الهادي، نسيم الشام، ١٤٢٥هـ ـ٢٠٠٥م.
https://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readviestor&pg_id=55752&pagel=1.

٨ ـ **الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه**، عودة، عبد القادر، ط٥. الاتحاد الإسلامي للمنظمات الطلابية، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٩ ـ **الإشقاق على أحكام الطلاق**، الكوثري، محمد زاهد. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د. ت.

١٠ ـ **البحر المحيط**، الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، ط١، مصر، دار الكتبي، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

١١ ـ **التجديد الفقهي: دراسة تأصيلية تطبيقية**، الزهراني، سعيد، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م.

١٢ ـ **التجديد والتجويد: تجديد الدين وتجويد التدين**، الريسوني، أحمد، ط١، القاهرة: دار الكلمة، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٤م.

١٣ ـ **التمذهب: دراسة تأصيلية مقارنة**، اليافعي، عبد الفتاح، ط٦، صنعاء: دار الخيرات، ١٤٣٩هـ ـ ٢٠١٨م.

١٤ ـ **الثقافة الإسلامية وحواضرها**، مدني، أمين، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

١٥ ـ **الحاجة إلى تجديد الفقه السياسي الإسلامي**، الأحمر، المختار، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، ١٤٣٧هـ ـ ٢٠١٦م.
https://www.cilecenter.org/ar/articles-essays/%D8%A7%D9%84%-D8%AD%D8%A7%D8%AC%D8%A9-%D8%A5%D9%84%D9%89-%D8%AA%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF-%D8%A7%-D9%84%D9%81%D9%82%D9%87-%D8%A7%D9%84%-D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A-%D8%A7%-D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7/.

١٦ ـ **الذخيرة**، القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، ط١، بيروت ـ الرباط، دار الغرب الإسلامي، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

١٧ ـ **السلطة المذهبية التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي**، حلاق، وائل، ترجمة: عباس عباس، ط١، بيروت، دار المدار الإسلامي، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

١٨ ـ **السُّنَّة والتشريع**، النمر، عبد المنعم، القاهرة: دار الكتاب المصري، د.ت.

١٩ ـ **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، الجوهري، إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٢٠ ـ **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد**، الجبوري، عبد الله محمد، ط١، عمان، دار النفائس، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م.

٢١ ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، الحجوي، محمد بن الحسن بن العربيّ، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

٢٢ ـ **المحكم والمحيط الأعظم**، ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٢٣ ـ **المخصص**، ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، تحقيق: خليل جفال، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٢٤ ـ **المعتمد في أصول الفقه**، أبو الحسين البصري، محمد بن علي الطيب، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٢م.

٢٥ ـ **المناهج الفقهية المعاصرة: عرض وتحليل**، العرفج، عبد الإله، ط١، الكويت، مكتبة آفاق للنشر والتوزيع، ١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م.

٢٦ ـ **أنيس الساري في تخريج وَتحقيق الأحاديث التي ذكرها الحَافظ ابن حَجر العسقلاني في فَتح الباري**، البصارة، نبيل بن منصور بن يعقوب، ط١، بيروت، مؤسسة السماحة، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٢٧ ـ **أين الخطأ: تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد**، العلايلي، عبد الله، ط٢، بيروت، دار الجديد، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٢٨ ـ **تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)**، ابن خلدون، عبد الرحمٰن بن محمد، تحقيق: خليل شحادة، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢٩ ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**، الخضري بك، محمد، ط٨، دار الفكر، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.

٣٠ ـ **تجديد الدين: مفهومه وضوابطه وآثاره**، حسانين، محمد، ط١، السعودية: جائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٣١ ـ **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، إقبال، محمد، ترجمة محمد يوسف عدس، القاهرة، دار الكتاب المصري، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

٣٢ ـ **تجديد فقه السياسة الشرعية: الشورى نموذجًا**، المزيني، خالد، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات والنشر، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.

٣٣ ـ **تفسير المنار**، رضا، محمد رشيد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.
٣٤ ـ **جامع البيان في تأويل القرآن (تفسير الطبري)**، الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تحقيق: أحمد شاكر، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.
٣٥ ـ **حديث: «إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كلِّ مِئة سنةٍ من يُجَدِّدُ لها دينَها»: وقفات وتأملات**، الصغير، فالح، شبكة السُّنَّة النبوية وعلومها، د.ت.
http://www.alssunnah.org/ar/site-sections/alahadith-almoshthrh/132-site-sections/yb3s-kl-meh-sana.
٣٦ ـ **حوارات لقرن جديد: تجديد الفقه الإسلامي**، عطية، جمال الدين، ووهبة الزحيلي، ط١، دمشق، دار الفكر، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.
٣٧ ـ **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، الألباني، محمد ناصر الدين، ط١، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.
٣٨ ـ **سنن أبي داود**، أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.
٣٩ ـ **ضعف خريجي كليات الدراسات الشرعية: أهم الأسباب والحلول الممكنة في ضوء أدبيات التعليم في تراثنا التربوي**، صالح، أيمن، الدوحة، كلية الشريعة ـ جامعة قطر، ٢٠١٤م.
https://www.sites.google.com/site/draymansaleh2/publications-1.
٤٠ ـ **فتاوى مصطفى الزرقا**، الزرقا، مصطفى، ط١، دمشق: دار القلم، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.
٤١ ـ **فقه الوسطية الإسلامية والتجديد**، القرضاوي، يوسف، الدوحة، مركز القرضاوي للوسطية والتجديد، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.
٤٢ ـ **فقه تاريخ الفقه**، الرومي، هيثم، ط١، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات والنشر، ١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٤م.
٤٣ ـ **في ظلال القرآن**، سيد قطب، ط١٧. بيروت ـ القاهرة: دار الشروق، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.
٤٤ ـ **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، المناوي، عبد الرؤوف، ط١، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م.
٤٥ ـ **قمع أهل الزيغ والإلحاد عن الطعن في تقليد أئمة الاجتهاد**، الجكني الشنقيطي، محمد الخضر، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

٤٦ ـ **لسان الميزان**، ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧١م.
٤٧ ـ **متفرقات الألباني ـ الشريط ١٤٨**، الألباني، محمد ناصر الدين، ٢٠٠٨م.
https://www.alathar.net/home/esound/index.php?op=tadevi&id=9263.
٤٨ ـ **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله، ومحمد بن سعد الشويعر، دار القاسم للنشر، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.
٤٩ ـ **مدونة الفقه المالكي وأدلته**، الغرياني، الصادق، ط١، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.
٥٠ ـ **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات**، ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
٥١ ـ **مشكاة المصابيح**، التبريزي، محمد بن عبد الله، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط٣. بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
٥٢ ـ **معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية**، عبد المنعم، محمود عبد الرحمٰن، ط١، دار الفضيلة، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.
٥٣ ـ **معجم مقاييس اللغة**، ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.
٥٤ ـ **مفهوم تجديد الدين**، سعيد، بسطامي، ط١، جدة، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.
٥٥ ـ **مقاصد الشريعة**، ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط١، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.
٥٦ ـ **مقالات الكوثري**، الكوثري، محمد زاهد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت.
٥٧ ـ **من أجل صحوة راشدة: تجدد الدين وتنهض بالدنيا**، القرضاوي، يوسف، ط١، القاهرة: دار الشروق، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.
٥٨ ـ **نفائس الأصول في شرح المحصول**، القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط١، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.



صناعة الدرس الفقهي

د. عامر بهجت

عن الباحث:

- أستاذ الفقه المساعد بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة طيبة.
- رئيس مكتب فقهاء للتدريب والاستشارات.
- نال شهادة الماجستير في الفقه المقارن من المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض عن أطروحة بعنوان: «أحكام التسجيلات الصوتية».
- نال شهادة الدكتوراه من الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية عن أطروحة بعنوان: «مسائل حرب الكرماني عن الإمام أحمد ـ تحقيق ودراسة لقسم الطهارة».
- نال عدة شهادات في مجال المالية والمصرفية الإسلامية، منها: شهادة الماجستير المهني في المالية الإسلامية من المركز الدولي للتدريب المالي الإسلامي التابع للمجلس العام للبنوك والمؤسسات المالية الإسلامية «البحرين»، وهو مدرب معتمد في المصرفية الإسلامية من المجلس العام للبنوك الإسلامية.
- له عنايةٌ بتقريب وتدريس الفقه وعلومه، ولا سيما الفقه الحنبلي.
- صدر له من المؤلفات: «حقيبة التأهيل الفقهي»، وكثير من الأنظام العلمية في الفقه والأصول كـ «النظم البين في الفقه المتعين»، «النظم الصغير من مختصر التحرير»، «رسم المفتي الحنبلي».



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علَّم نبيَّه ما لم يكن يعلم، وصلى الله على من درَّس الصحابة وفهَّم، وعلى آله وصحبه الذين نقلوا الفقه إلى من بعدهم وسلَّم، **أما بعد:**

فهذا الفقه الشامخة فروعه، الراسخة أصوله، قد ورثته الأمة عبر قرونها متواتر السند، محكم المتن، بهيّ المنظر.

وكانت الوسيلة الأم في نقله وتوريثه هي: (**الدرس الفقهي**)، من قبل التدوين وبعده، فكان من «مطالب أولي النهى» «كشف القناع» عن صناعات الدرس الفقهي الأمثل وتبادل الأفكار للحفاظ على قوته وتطويره ليكون ذلك «دليل الطالب» والمعلم، فاستعنتُ بالله ﷻ على كتابة مختصرة فيها «زاد المستقنع» مع قصور صاحبها.

وقد جعلت الكلامَ في ذلك منحصرًا في أربع صناعات زعمتُها ركائز التدريس الأمثل للفقه، وهذه الصناعات ليست حاصرةً، ولكني أفردتها بالذكر لكونها من أهم ما ينبغي أن يُعنى به في الدرس الفقهي المعاصر، وهي بمجموعها تقدم ما من شأنه أن يجوِّدَ من الدرس الفقهي، ويجعله فاعلًا مؤدِّيًا لأغراضه.

وليس هذا المقامُ مقامًا أكاديميًّا يُرسَمُ فيه لكل صناعةٍ حدودٌ وشروطٌ ونحو ذلك، بل الشأن هنا وضع معالمَ هادية ومناراتٍ دالَّة.

وأسأل اللَّهَ القبولَ فيها ونفعَها المدرس الفقيهَا



الصناعة الأولى

شمولية الدرس الفقهي

مع أن جمعًا من الأصوليين لا يشترطون للاجتهاد إدراك الفروع الفقهية واستحضارها ويعللون ذلك بأنها ثمرة للاجتهاد إلا أن الغزالي رحمه الله قال: «إنما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمن»[1].

إضافة إلى أن بعض الأصوليين جعل من شروط الاجتهاد: معرفة أكثر الفقه[2].

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: «يشترط معرفته بجمل من فروع الفقه: يحيط بالمشهور، وببعض الغامض كفروع الحيض، والرضاع، والدور، والوصايا، والعين، والدين»[3].

وأيًّا ما يكن فإن الفقه قد صار علمًا وصنعة لا يليق بالمشتغل به أن يكون جاهلًا بأصول المسائل ورؤوس الفروع الفقهية. لا يعرف الفرق بين النوازل التي لم تبحث عند الأولين مما أشبعوه دراسةً وقتلوه بحثًا.

إضافةً إلى أنه إن لم يفترضْ أن يكون الخريجُ من البرامج والدروس الفقهية مجتهدًا مطلقًا ولا مقيدًا، فلا أقلَّ من أن يكون مقلِّدًا مستحضرًا لمسائل الفقه وأبوابه وقواعده، قادرًا على فهم كلام الفقهاء إذا قرأه، يعرف

---

(١) المستصفى (١/ ٣٤٤).

(٢) شرح الكوكب المنير (٤/ ٤٦٧).

(٣) البحر المحيط (٨/ ٢٣٧).

مصطلحاتهم المشهورة المتداولة في أبواب العبادات والمعاملات والجنايات والأنكحة.

إذا سمع لفظ: «الشفعة» أو قرأه فهم الفرق بينها وبين الشفاعة، وهكذا.. لا كحال المدرِّس الذي ذكره ابن بدران بقوله: «كنت في بدء أمري أقرأ كتاب «دليل الطالب» على بعض من يدعي التدريس فمررنا بمسألة عدم نقض الوضوء بمس الفرج البائن، فقلنا له: ما هو الفرج البائن؟ فقال: هو ما بين أصل الذكر وحلقة الدبر، ولم يعلم أنه المقطوع!

وكان بعض أترابي يقرأ عليه في باب العتق فقال له: ما معنى العبد المدبَّر يا سيِّدي؟ فقال له الشيخ: هو من سيده وطئه في دبره. ومع هذا فقد كان مصدرًا للإفتاء في بلده.

وأيضًا حضرت في ابتداء شرح الإقناع على رجل كان يشار إليه بالبنان في مذهب أحمد وكان ولده يقرأ معنا فكانت المسألة تأتي فيخترع ولده قاعدة عامية، ويحاول أن يبني المسألة عليها فيسلمها له والده ويصعب عليه تطبيق المسألة عليها، فيكثر الشغب والجدال بينهما وكلاهما لا خبرة له بفن الأصول؛ فأقول للشيخ: لينظر مولانا أولًا في القاعدة هل هي من الأصول أم هي مأخوذة عن عجائز أهله ويريحنا من هذا العناء.

ومثل هذا هو الذي ألجأنا إلى اشتراط فهم المسألة فهمًا صحيحًا، وأن يكون له بعض الإلمام بأصول مذهبه، وأن يكون مطلعًا على ما يحتاج إليه من مفردات اللغة حتى لا يفسر المدبر بما يفسره الشيخ السابق فيفتي بأن السيد إذا لاط بعبده عتق بعد موته»[1].

وإذًا، فأُولى صناعات الدرس الفقهي أن يُعنى فيه المدرِّسُ بالمرور على كامل أبواب الفقه ومسائله، لتكون للطالب دراسةٌ شاملةٌ لأصول المسائل

(١) العقود الياقوتية (ص١٣٥).

الفقهية وما تضمنته من فروع، **واستحضار الطالب لرؤوس المسائل في جميع الأبواب وفهم المصطلحات الرئيسة هو الحد الأدنى من العلم، وهو البوابة لما بعده.**

ولتحقيق هذه الصناعة وسائلُ وذرائعُ، إذا أخلَّ بها المدرِّس دخل بالنقص على الدرس الفقهي وأخل بصناعته، وأكتفي ها هنا بوسيلتين مركزيتين، وهما:

الأولى: وضع خطة زمنية كافية لإنهاء المقرر المدروس، لا أن يجعل الأمر مسرَّحًا بلا خطام ولا زمام، حتى تبلغ الحال ببعض المدرِّسين إلى أن يستغرق في شرح المتن الواحد الأعوام الطوال، فلا يقتدر الطالب على جمع الفقه في رأسه لتباعد ما بين المبتدأ والمنتهى، بل ربما انقطع السبيل بالمدرس، فلم يُنْهِ الكتاب المقرَّر. وسيأتي عمَّا قليلٍ النظر في مناسبة حجم المقرر المدروس للزمن المتاح له، ففيه تناولٌ لبعض أنحاء هذه الوسيلة.

وكثيرًا ما كنتُ أفتتحُ تدريس الفقه بسؤال الطلبة: هل منكم من ختم متنًا كاملًا في النحو؟ في المصطلح؟ في الأصول؟ في الفقه؟ فأجد دائمًا أن الفقه أقلها نصيبًا، بل ربما وجدت من خريجي كليات (الشريعة) من لم يمر ببعض الأبواب الفقهية خلال دراسته الفقهية، فيتخرج خلي الذهن عنها، بل ربما تخرج وهو لا يعرف أن في الفقه بابًا يسمى باب القسمة يقع في أواخر الكتب الفقهية يتحدث عن كيفية قسمة الأموال!

ومحاولةً لإدراك مدى تحقق هذه الصناعة في واقع التدريس في الجامعات وضعتُ استبانةً وزعتها على (١٩٤) طالبًا وطالبةً في كلية الشريعة بجامعتين من أبرز الجامعات الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، وكانت العينة عشوائية من طلاب السنة الأخيرة وحديثي التخرج على النحو الآتي:

(٨٤) طالبًا من كلية الشريعة بجامعة (أ).

(٥٢) طالبًا من كلية الشريعة بجامعة (ب).

(٥٨) طالبةً من كلية الشريعة بجامعة (أب).

وكان مما تضمنته الاستبانة هذا السؤال:

في المستويات التي درستها في الجامعة، ما مدى تغطية أساتذة الفقه لجميع مفردات المقرر؟

فكانت نتيجة الاستبانة ما يلي:

الإجابة	الجامعة (أ)	جامعة (ب) طلاب	جامعة (ب) طالبات	المتوسط الحسابي
دائمًا ينتهي الأستاذ من جميع مفردات المقرر خلال الفصل الدراسي.	٪٢	٪٢١	٪٤٤	٪٢٢
غالبًا ينتهي الأستاذ من جميع مفردات المقرر خلال الفصل الدراسي.	٪١٥	٪٦٠	٪٤٤	٪٤٠
الحالتان متساويتان تقريبًا: بعض الأساتذة أتم المقرر وبعضهم لم يتمه.	٪٣٤	٪١٢	٪١١	٪١٩
غالبًا ينتهي الفصل الدراسي قبل إتمام المقرر.	٪٣٣	٪٦	٪٠	٪١٣
دائمًا ينتهي الفصل الدراسي قبل إتمام المقرر.	٪١٦	٪٢	٪٢	٪٧

الثانية: التأكيد على مركزية الحفظ بالنسبة للدارس، والتنبيه عليه مرارًا، وخيرٌ من ذلك ربط الدرس ببرنامجٍ مصاحبٍ يتمكن فيه الدارسون من حفظ الكتاب المقرر، وقد كان كثير من الشيوخ يستفتحون دروسهم الفقهية بتسميع

القدر المقرر أو الذي سبق شرحه للطلبة ليتأكدوا من ضبطهم، فإذا ضبطوا شرعوا في درس جديد، وإلا صرفوهم إلى حين ضبطهم له، وما ذلك إلا لعلمهم بضرورة الحفظ في تحقيق جمعيَّة الفقه في ذهن الدارس، فما ضبط الفقه بمثل الحفظ، والشأن كما قال الزبيدي[1]:

فَمَا حَوَى الغاياتِ في ألفِ سنَهْ ... شخصٌ فَخُذْ منْ كلِّ فنٍ أحسَنَهْ
بحفظِ متنٍ **جامعٍ** للراجحِ ... تحلُّهُ على مفيدٍ ناصحِ
ثمَّ معَ الفرصةِ فابحثْ عنْهُ ... حقِّقْ ودقِّقْ واستمدَّ منْهُ
لكنَّ هذا باختلافِ العلمِ ... مختلفٌ وباختلافِ الفهْمِ
فالمبتديْ والفدمُ[2] لا يطيْقُ ... بحثًا بعلمٍ وجههُ دقِيْقُ

بقيت الإشارة هنا إلى أن هذه الصناعة إنما تطلب أصالة في الدرس الفقهي الذي يستهدف تخريج الفقهاء والمتخصصين، أما الدروس التي تستهدف العامة بما يتعين عليهم تعلمه فلا يلزم فيها ذلك إذ لكل صنف من التدريس مقصد، ولكل منهم مقرَّرٌ مختص يليق به.

* * *

ومما يتصل بهذه الصناعة: العناية بما يتعلق بالمتن المقرر للدرس، وأول ما ينبغي الالتفات إليه من ذلك هو النظر في المستهدَفين بالدرس الفقهي، وكذلك النظر في طبيعة الدرس وهل هو في مسجد أو ضمن برنامج أكاديمي في معهد أو جامعة.

ودروس المساجد تختلف من جهة كونها دروسا مستمرة أو دورات مكثفة، والكليات تتفاوت من حيث التخصص وعدمه، كما تتفاوت من جهة الساعات المقررة لها.

هذه اعتبارات متعددة لا بد من ملاحظتها حين اختيار الكتب المقرر، لا

---

(١) ألفية السند للزبيدي.

(٢) (الفَدْمُ: العَيِيُّ عن الكلامِ في ثِقلٍ ورَخاوَةٍ وقِلَّةِ فَهْمٍ، والغَلِيظُ: الأحْمَقُ الجافي). القاموس المحيط (ص١١٤٤)، مادة: (فدم).

أن يعتمد كتاب لشهرته في أي برنامج كان دون رعاية بقية الاعتبارات.

ومن المهم أيضًا مراعاة الحاجة الخاصة لكل تخصص، فمثلًا: حينما يدرس الفقه في كلية الطب لا بد أن يكون المقرر محتويًا على أهم المسائل الفقهية المتعلقة بالطب ومهنة الطبيب، وحينما يدرس في كلية الدعوة والإعلام يتضمن ما يهم الداعية والإعلامي، ويتعلق بعملهما.. وهكذا.

ويتنبه هنا إلى أنه حينما ينظر لمراعاة تناسبه مع الوقت والزمن المحدد لا يقصد بذلك إمكان سرد مسائله في ذاك الوقت. بل يراعى: شرح المسائل ومناقشة الطلاب والتدريب على تنزيل المسائل على الوقائع، والربط بين القواعد الأصولية وأدلة الفروع الفقهية مما يعني أن السرد ربما لا يتجاوز في وقته نصف المقرر فعمدة الفقه مثلًا يمكن أن يشرح بطريق التلقين في أقل من ٥٠ ساعة، لكنه يحتاج بطريقة المشاركة والتمرين والتدريب وصناعة الملكة الفقهية إلى ما يقارب ضعف عدد الساعات.

والوصية للقائمين على البرامج الفقهية سواء في الجامعات أو في المساجد أو في المعاهد مراعاة ذلك واستشارة من سبق إلى تدريس الكتاب.

وفي الاستبانة المذكورة سابقًا ورد السؤال التالي:

ما هو السبب الرئيس لعدم إتمام المقرر؟

وكانت النتيجة أن من اعتبروا طول المقرر من الأسباب الرئيسة لذلك (٥٦٪) في الجامعة (أ).

مما يعني أن المقررات أو عدد الساعات بحاجة إلى إعادة نظر.

الصناعة الثانية

ملكات الدرس الفقهي

حتى يكون الدرس الفقهي مؤديًا مقصوده وغرضه الرئيس في تخريج الكوادر الفقهية المتميزة فلا بد فيه من مراعاة ما ينمي مَلَكات الدارسين، ومن أخصِّ ذلك ملكاتٌ ثلاث: مَلَكة الاستدلال، مَلَكة التقعيد والضبط، مَلَكة التنزيل.

أولًا: ملكة الاستدلال:

إن الانفصام والانشقاق الحاصل بين علميْ الفقهِ والأصولِ والإغراق في التخصص على حساب التكامل أدى إلى وجود أصوليٍّ متبحرٍ لا يعرفُ أبجديَّاتِ الفقهِ، وفروعيٍّ مستحضرٍ لا يعرف الخطوط العريضة ورؤوس المسائل في علم أصول الفقه.

والفقيه المنشود لا يصنع إلا بالمزاوجة بين الفقه والأصول، وبين القواعد العامة والقرائن الخاصة.

والملكة الفقهية لا تصقل إلا بدراسة فقهية للأصول ودراسة أصولية للفقه.

ومن المعلوم أنه لا يوجد فرع فقهي واحد ينتج إلا من خلال معادلة:

(دليل + قاعدة أصولية = حكم فقهي) مع مراعاة القرائن وجودًا وعدمًا وسلبًا وإيجابًا.

إلا أن الدرس الفقهي يخلو غالبًا من التنصيص على القاعدة وذكرها وبيان وجه إنتاجها للفرع الفقهي المذكور، **ومن أهم المهمات ـ إن لم يكن أهمها ـ لصناعة الملكة الفقهية «ملكة الاستدلال»** هي تمرين **الطالب على ربط الحكم بدليله بواسطة القواعد الأصولية والقدرة على استثمار القواعد**

الأصولية لتوليد الفروع الفقهية أو على الأقل: فهم وجه الارتباط ووجه التوليد.

ومن المهم أيضًا ألّا يكون الربط هنا تلقينيًا يلقى على الطالب معلومةً يحفظها.

بل لا بد أن يشارك في الوصول إليها وتحصيلها في بعض الأحيان، إن لم نقل: في جلها وأكثرها.

فعلى المدرس أن يجعل من صناعات درسه الفقهي العناية بالاستدلال وطرائقه، ليتمرَّن الدارس في أثناء تفقهه على كيفية الاستدلال، بناءً ونقدًا، وربما كان العائق لكثير من المدرسين دون العناية بذلك هو ضيق وقت الدرس عن استيعاب ما يتعلق بأدلة المسائل فضلًا عن الكشف عن طرائق ذلك الاستدلال ومقدماته، فلأجل ذلك ربما أعرض المدرس عن العناية بذلك من الأساس، ولكن الحلَّ يكمن في انتقاء المسائل الصالحة لذلك، بأن يجعل المدرس مثلًا أبرز المسائل الخلافية هي محل الاستدلال للقول المقرر في المتن، مع إيراد بعض الاعتراضات على دليل المسألة وتمرين الطلبة على آليات دفع تلك الاعتراضات.

وفي الاستبانة التي وزعت على طلاب كلية الشريعة تضمنت السؤال التالي: **إلى أي مدى يتم ربط المسائل الفقهية بأصول الفقه في المقررات الفقهية؟** وظهرت النتيجة كالتالي:

الإجابة	الجامعة (أ)	جامعة (ب) طلاب	جامعة (ب) طالبات	المتوسط الحسابي
لا يوجد أي ربط بين مقررات الفقه وعلم أصول الفقه ولا بين مقررات الأصول وعلم الفقه.	١١٪	١٣٪	٥٪	١٠٪
نادرًا ما يتم الربط بينهما.	٤١٪	٣٨٪	٤٥٪	٤١٪
قليلًا ما يتم الربط بينهما.	٢٣٪	٤٠٪	٣٦٪	٣٣٪
كثيرًا ما يتم الربط بينهما.	٢٠٪	٨٪	١٢٪	١٣٪
دائمًا يتم الربط بينهما.	٥٪	٠٪	٢٪	٢٪

ثانيًا: مَلَكة التقعيد والضبط:

إذا كانت أفعال المكلفين لا تنحصر؛ فإن فروع الفقه كذلك لن تنحصر.

وإذا كانت فروع الفقه لا تنحصر؛ فلا ينبغي أن يظن أن على مدرس الفقه أن يحصي الفروع الفقهية ويلقيها على الطالب.

وفروع الفقه مع عدم انحصارها يمكن جمع شتاتها من خلال الضوابط الكلية لكل باب من أبوابه لتنتظم الفروع تحت تلك الضوابط.

فمثلًا حينما ندرِّس الطالب تعليق الطلاق بالشروط فنقول له: إذا قال لزوجته: «إن قمت فقعدت أو ثم قعدت أو قعدت إذا قمت أو إن قعدت إن قمت فأنت طالق لم تطلق حتى تقوم ثم تقعد... وإذا علقه على الطلاق ثم علقه على القيام أو علقه على القيام، ثم على وقوع الطلاق فقامت طلقت طلقتين فيهما وإن علقه على قيامها ثم على طلاقه لها فقامت فواحدة... إذا قال: إن خرجت بغير إذني أو إلا بإذني أو حتى آذن لك أو إن خرجت إلى غير الحمام بغير إذني فأنت طالق فخرجت مرة بإذنه ثم خرجت بغير إذنه أو أذن لها ولم تعلم بالإذن أو خرجت تريد الحمام وغيره أو عدلت منه إلى غيره طلقت في الكل لا إن أذن فيه كلما شاءت، أو قال: إلا بإذن زيد فمات زيد ثم خرجت»[1]، دون أن نشرح له قاعدة الباب وضابطه فإنّ ما تركناه من الفروع والأمثلة والصور أضعاف أضعاف ما أوردناه؛ وأي محاولة لجمع الصور واستيعابها هي محاولة يائسة.

فالأليق أن نمرن الطالب على ملكة التقعيد والضبط، بأن نذكر القاعدة ثم نعطي تلك الأمثلة للطالب ليطبق عليها وتكون أمثلة المتن اختبارًا لفهمه.

كذلك لو حاولنا أن نجمع للطالب البيوع المحرمة المعاصرة فسيطول المقام دون استيعابها.

والأجدى نفعًا أن تذكر له ضوابط تحريم العقود وفسادها.. ثم ينتقل إلى تطبيق ذلك على أمثلة لينتقل إلى جانب التطبيق وتنمية ملكة التنزيل لديه.

---

(١) زاد المستقنع: باب تعليق الطلاق بالشروط.

ثالثًا: مَلَكة التنزيل:

لا يفهم من الملكة السابقة أن المقرر الفقهي يجب أن يخلو من أي فروع وجزئيات وأن يكون نظريات وقواعد عامة فحسب، **فهذه القواعد والنظريات تفقد فائدتها إذا لم تنقل إلى أفعال المكلفين والوقائع الخاصة**، ومن الخطأ أن نعلِّم الطالب تلك القواعد النظرية ونتركه يصارع التطبيق وحده كلما استفتي أو نزلت به نازلة.

فالطالب إذا لم يتمرن على التعامل مع الواقعة الشخصية والنازلة الفقهية في قاعة الدرس وفي مجلس الفقه كان مؤهلًا للخطأ والزلل حينما يطبق ذلك وحده، **وملكة التنزيل أحد أبرز مكونات الملكة الفقهية.**

مثال ذلك: حينما نقول للطالب: الغرر سبب لتحريم العقد؛ فلا يجوز بيع الطير في الهواء..و..و.. ونسرد عليه عشرات الأمثلة لن نصنع ملكة صناعة متقنة بخلاف ما لو شرحنا له قاعدة الغرر وشروطها وأثرها في البيع ثم طرحنا فروعًا ينطبق عليها الغرر المفسد، وفروعًا يخلو منها شرط إفساده للعقد، وأعطيت للطلبة على هيئة أسئلة.. واستفتاءات يطبق عليها الطالب ثم يُقوِّمُ تطبيقُه.

ولا أدري لماذا يقل في الدرس الفقهي التدريب والتمرين إلا في باب الفرائض مع أن كل أبوابه تطبيقية!

وهذه التمرينات سوف تكشف للطالب والمدرس عن مدى استيعابه للقاعدة وفهمه لمعالمها وشروطها الفهم الدقيق الذي يؤهله لتنزيلها.

وفي «تهذيب الفروق» لابن الشيخ حسين: (فقها القضاء والفتوى مبنيان على إعمال النظر في الصور الجزئية وإدراك ما اشتملت عليه من الأوصاف الكائنة فيها فيلغي طرديها، ويعمل معتبرها قاله ابن عرفة... وهذا وجه تخطئة المفتين والقضاة لبعضهم بعضًا فقد يبني القاضي والمفتي حكمه وفتواه على الأوصاف الطردية المختلفة بالنازلة، ويغفل عن أوصافها المعتبرة، وأصل ما ذكره ابن عرفة لابن عبد السلام ونصه: وعلم القضاء وإن كان أحد أنواع علم

الفقه، ولكنه يتميز بأمور لا يحسنها كل الفقهاء، وربما كان بعض الناس عارفًا بفصل الخصام، وإن لم يكن له باع في غير ذلك من أبواب الفقه كما أن علم الفرائض كذلك، ولا غرابة في امتياز علم القضاء عن غيره من أنواع الفقه، وإنما الغرابة في **استعمال كليات الفقه وتطبيقها على جزئيات الوقائع، وهو عسير فتجد الرجل يحفظ كثيرًا من العلم، ويفهم ويعلم غيره، وإذا سئل عن واقعة ببعض العوام من مسائل الأيمان ونحوها لا يحسن الجواب عنها، وللشيوخ في ذلك حكايات)**[1].

فيا حبذا لو تضمنت دروس الفقه تطبيقًا عمليًّا على الفتوى لتنمية ملكة التنزيل لدى الدارس، ومن نافلة القول أن أنبه إلى أن هذا **لا يقصد به تأهيله ليستبد بالحكم في النوازل المهمة والوقائع المدلهمة**.

ومهما حاولنا أن نتورع فإن خريج الكليات الشرعية المختصة بالفقه لا بد أن يمارس الفتوى بمعنى تنزيل الأحكام التي تعلمها على وقائعَ معينة كثر ذلك أو قل، ضاق مداه أو اتسع.

ومن المعلوم بداهةً أننا حينما ندرِّسُ طالب الشريعة أبواب الفقه كلها لا نريد بذلك تعليمه ما يحتاج له هو في خاصة نفسه بل ما يحتاجه هو وتحتاجه أمته، فلا معنى حينئذٍ للتورع من أن يفتي في واضحات المسائل وينزل ما درسه عليها.

والعناية بهذه الملكة معروفةٌ لدى العلماء السابقين، فقد قال ابن جماعة الكناني: (إذا فرغ الشيخ من شرح الدرس **فلا بأس بطرح مسائل تتعلق به على الطلبة؛ يمتحن بها فهمهم وضبطهم لما شرح لهم**، فمن ظهر استحكام فهمه له بتكرار الإصابة في جوابه؛ شكره، ومن لم يفهمه تلطف في إعادته له، والمعنى بطرح المسائل: أن الطالب ربما استحيى من قوله: لم أفهم: إما لرفع كلفة الإعادة على الشيخ، أو لضيق الوقت أو حياء من الحاضرين أو كيلا تتأخر قراءتهم بسببه.

---

(١) تهذيب الفروق السنية (٤/ ٩٧).

ولذلك قيل: لا ينبغي للشيخ أن يقول للطالب: هل فهمت؟ إلا إذا أمن من قوله: نعم، قبل أن يفهم فإن من لم يأمن من كذبه لحياء أو غيره؛ فلا يسأله عن فهمه لأنه ربما وقع في الكذب بقوله نعم؛ لما قدمناه من الأسباب، بل يطرح عليه مسائل كما ذكرناه، فإن سأله الشيخ عن فهمه فقال: نعم فلا يطرح عليه المسائل بعد ذلك إلا أن يستدعي الطالب ذلك؛ لاحتمال خجله بظهور خلاف ما أجاب به.

وينبغي للشيخ أن يأمر الطلبة... بإعادة الشرح بعد فراغه فيما بينهم؛ ليثبت في أذهانهم، ويرسخ في أفهامهم، ولأنه يحثهم على استعمال الفكر ومؤاخذة النفس بطلبة التحقيق)[١].

ويؤكد هذا قول ابن عاشور: (العلوم ما دونت إلا لترقية الأفكار وصقل مرائي العقول، وبمقدار ما يفيده العلم من ذلك ينبغي أن يزاد في اعتباره، فما القصد من كل علم إلا إيجاد الملكة التي استخدم لإصلاحها، **ونعني بالملكة أن يصير العمل بتعليمات العلم كسجية للمتعلم** لا يحتاج معها إلى مشايعة القواعد إياه)[٢].

وفي موضع آخر يقول: (ليس العلم رموزًا تحل ولا كلمات تحفظ ولا انقباضًا وتكلفًا، ولكنه نور العقل واعتداله وصلوحيته لاستعمال الأشياء فيما يحتاج إليه منها فهو استكمال النفس والتطهر من الغفلة، والتأهل للاستفادة والإفادة، وما كانت العلوم المتداولة بين الناس إلا خادمة لهذين الغرضين وهما ارتقاء العقل لإدراك الحقائق واقتدار صاحبه على إفادة غيره بما أدركه هو.

إذن فالعلوم التي تدرس إن لم تكن الغاية منها ما ذكرنا فهي عبارة عن إضاعة العمر وامتلاء الدماغ، ولا يكاد يبلغ المتعلم الغاية المذكورة إلا متى تلقى العلوم بيقظة وراقب غاياتها في أعماله، كمراقبة قواعد النحو في التكلم

---

(١) تذكرة السامع والمتكلم لابن جماعة (ص٦٥).

(٢) أليس الصبح بقريب للطاهر ابن عاشور (ص١٥٧).

وقواعد **الفقه في المعاملة**، وقواعد المنطق في الفهم والإفهام، **فإن هو لم يفعل وتعاطى العلم عن ذهول بما تقرر كان قد أضاع زمنًا في التعلم عن غير استثمار إلا ألفاظًا حفظها)**[1].

وفي هذا السياق يضيف: (وقد نشأ عن تضاؤل أفهام التلامذة لنقصان العناية بالدروس أمر آخر: ظهر أثره حتى في الأسئلة، وهو أني شهدت في تلامذة ١٩٠٤م أنهم أقدر على الجواب على الأسئلة عن القواعد منهم على الجواب في الأسئلة التطبيقية للقواعد في الفن الواحد؛ **فإذا سألت أحدهم عن قاعدة أجاب عنها، وإذا سألتهم عن جزئي من تلك القاعدة لم يتفطن لكونه من جزئياتها)**[2]، ثم ذكر على هذا أمثلة.

---

(١) أليس الصبح بقريب للطاهر ابن عاشور (ص٢١٠).

(٢) أليس الصبح بقريب للطاهر ابن عاشور (ص٢١٣).



الصناعة الثالثة

معاصرة الدرس الفقهي

المقصود بهذا المبحث أولًا: أن يكون الدرس الفقهي متضمنًا لمهمات المسائل المعاصرة.

فالمسائل المعاصرة فيها مهمات لا غنى عنها، وفيها ما أهميته قليلة أو محدودة.

فمثلًا: الورق النقدي «زكاته وأحكامه» مسألة لا غنى لطالب الفقه عنها، ومن المؤسف حقًّا أن يدرِّس الطالبُ الفقه سنواتٍ عدةً في المساجد والكليات الشرعية وقد درس حكم لمس قبل وذكر الخنثى المشكل وأثر ذلك على الوضوء لكنه لم يدرس مسألة: حقيقة الورق النقدي شرعًا وتكييفه فقهًا وكيفية حساب نصابه وزكاته.

ومن المؤسف جدًّا أن هذا واقع بعض الكليات الشرعية، ومن خلال الاستبانة السالفة الذكر تجاوزت **نسبة من لم تمر بهم هذه المسألة (حقيقة الورق النقدي) ٧٠٪ من عينة الدراسة!**

ونسبة ٩٨٪ لم تمر بهم مسألة بيع الاسم التجاري ولا مسألة الموت الدماغي مع كونهما من مشهورات المسائل!

مع أن عينة الدراسة من طلاب السنة الأخيرة في كليات شرعية متخصصة!

وفي سؤالين آخرين عن مدى تضمن المقررات لقرارات المجامع وتعرضها للمسائل المعاصرة، كان نص أحدهما: **ما مدى تعرُّض مقررات الفقه التي درستها للمسائل المعاصرة؟** وظهرت النتيجة كالتالي:

الإجابة	الجامعة (أ)	جامعة (ب) طلاب	جامعة (ب) طالبات	المتوسط الحسابي
لا تتعرض لها أصلًا	٪١٤	٪٦	٪٥	٪٨
تتعرض لكن نادرًا	٪٤٣	٪٢١	٪٢٣	٪٢٩
تتعرض لها قليلًا	٪٣١	٪٥٦	٪٤٢	٪٤٣
تتعرض لها كثيرًا	٪١٢	٪١٧	٪٣٠	٪٢٠

وأما الآخر فنصه: **ما مدى اهتمام مقررات الفقه بالقرارات الصادرة عن المجامع الفقهية والهيئات العلمية؟** وظهرت النتيجة كالتالي:

الإجابة	الجامعة (أ)	جامعة (ب) طلاب	جامعة (ب) طالبات	المتوسط الحسابي
لا أعرف أصلًا ما هي المجامع الفقهية ولم يمر عليّ خلال دراستي أي قرار من قرارات المجامع الفقهية.	٪٨	٪٨	٪١٢	٪٩
أعرف المجامع الفقهية لكن لم أدرس أيًّا من قراراتها في مقررات الفقه.	٪٤٨	٪٢٣	٪٣٧	٪٣٦
تدرس قرارات المجامع الفقهية بشكل نادر أو قليل.	٪٤٣	٪٦٩	٪٥١	٪٥٤
دائمًا تذكر قرارات المجامع الفقهية فيها.	٪١	٪٠	٪٠	٪٠

وينبَّه هنا إلى أنه مع أهمية وضع المسائل المعاصرة في مقررات الفقه إلا أن هذا لا يعني أن كل مسألة نازلة في الشرق أو الغرب لا بد من إيرادها.

فمن النوازل ما لا أهمية له بالنسبة للطالب ومنها ما أهميته تختلف باختلاف فئات الطلاب وبلدانهم.

فمثلًا حينما تكون الكلية الشرعية تستقبل الطلاب من سائر البلدان بما فيها البلدان غير الإسلامية يكون إيراد مسألة: التحاكم إلى المحاكم القانونية الوضعية قضية مهمة.

وإيراد قواعد ومسائل مهمة في فقه الأقليات كذلك.

وحكم المشاركة السياسية في الدول غير الإسلامية وهكذا.

وتقل أهمية هذه المسائل في كلية طلابها من بلد إسلامي حكمه بالشريعة.

وأما القضية الثانية المتصلة بهذا المبحث وإن كانت خارجة عن الدرس الفقهي، لكنها متصلة بمقرَّره، فهي أن يتم دمج المسائل المعاصرة في محلها من كتب الفقه لا أن تفرد وحدها في معزل عن نظائرها، وهذا من أظهر الأعوان على معاصرة الدرس الفقهي، فكم هي الدروس الفقهية التي تتجاوز الكثير من مهمات المسائل فلا تتعرض لها في مظانها من كتب الفقه لأن المتنَ المقرر عريٌّ عنها، وإلا فلو كانت تلك النوازل معمَّدةً في المتن لكانت دراسة النوازل ركنًا أصيلًا في غالب الدروس المعاصرة.

ثم إن دراسة فقه النوازل له مسلكان:

المسلك الأول: دراسته في أثناء الدرس الفقهي، وتضمين كل نازلة في محلها من أبواب الفقه، وقد أبدع في ذلك الشيخ عبد الله بن عبد العزيز الجبرين ـ رحمه الله ـ في كتابه «شرح عمدة الفقه».

المسلك الثاني: دراسته بشكل مستقل، ويمكن ذلك من خلال دراسة كتاب فقه النوازل لشيخنا أ.د. محمد حسين الجيزاني ـ نفع الله به ـ وقد كتب الفقير إلى الله في خدمة هذا المسلك منظومة في فقه النوازل تقع في نحو (٢٠٠) بيتًا يسر الله طباعتها ونشرها.

ولكل واحد من المسلكين ميزته، وإن كان المرجح من الناحية التعليمية الأول لسببين:

الأول: أنه يختصر الوقت إذ النوازل تبنى على ما ذكر في الباب، بخلاف الطريقة الثانية فإنها تحتاج قدرًا من إعادة الكلام في بعض مسائل الفقه ذات الصلة.

الثاني: تحقق الربط بين المسائل المقررة في كتب الفقهاء والنوازل.

وأما القضية الثالثة المتصلة بهذا المبحث: فهي أن **من المسائل المعاصرة ما يحسن إفراده بتبويبٍ مستحدثٍ مستقلٍ عن التبويبات المذكورة في متون الفقهاء**؛ وذلك إما لتشعب مسائله وكثرتها، أو لعدم اندراجها في التبويبات المعروفة إلا بتكلّفٍ واعتساف، فيقال ـ مثلًا ـ: باب أحكام التجميل، باب الدولة الحديثة.. وهكذا

الصناعة الرابعة

مذهبيَّة الدرس الفقهي

مما لا شك فيه أن بناء الطالب بناءً فقهيًّا على مذهب معروف، وجادَّة مطروقة أمتن وأقعد له وأقرب للاطراد والتناسق من البناء على اختيارات فقيهٍ متأخرٍ لم يحرَّرْ مذهبه ـ لا أصولًا ولا فروعًا ـ كتحرير المذاهب التي تعاقبت الأجيال على دراستها وتدريسها وشرحها واختصارها، ونصرها والاعتراض عليها ونقدها والاستدلال لها؛ فغدت معروفة الأصول والفروع، يجد فيها الناظر (قواعد ممهدة، وضوابط مهذبة)[1] مما لا يجد مثله في فقه عالم معاصر ولا غير معاصر، ولسنا هنا بصدد خوض المعركة التاريخية في وجوب التقليد أو جوازه أو تحريمه، وليس القصدُ إلغاء القيمة العلميَّة لآراء المتأخرين، ولا تقرير عدم جواز التعبِّد أو الفتوى بها، ولا الدعوة إلى التقليد المذهبي والتعصب، ولا.. ولا.. وإنما المراد تأكيد أهمية تصنيف المقرر على الجادَّة العلمية المسلوكة عند أهل العلم.

كما أنَّ إلمامَ الدارس بأحكام النوازل والقضايا المعاصرة على حسب ما قررته المجامع وجرى عليه العمل والفتوى العامة أولى وأحرى من تحصيله لرأي فردٍ أو لاختيار لجنة إعداد المقرر.

وإذا نظرنا في كتب التراجم والطبقات وجدنا جلَّ الأئمة والعلماء قد تفقّهوا على مذهب من المذاهب المشهورة.

وهذه الصناعة أعني: (التمذهب في التدريس) لا تختص بالفقه بل هي

---

(١) الإنصاف للمرداوي (١٢/ ٢٦١).

الجادة في جميع العلوم إذ الرباني يربي الطلاب بصغار العلم قبل كباره، ويترقى بهم في مدارج العلم.

فالذي يبدأ مع دارس العربية بذكر خلافات البصريين والكوفيين والترجيح بينهما أو ذكر اختيارات ابن خروف وابن جني قد جنى على تلميذه وصعَّب عليه الطريق.

* * *

هذا ما تيسر ذكره والإشارة إليه من صناعات الدرس الفقهي، والموضوع يحتمل أضعاف هذا الكلام لكن حسبنا من القلادة ما أحاط بالعنق، ولعلها أن تكون إشارات يُنتفع بها ويُبنى عليها، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين.



رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



صناعة التفكير الفقهي

يأتي هذا الكتاب في ضمن سلسلةٍ ناءَ بحملها مركزُ (تكوين) رجاءَ الخطو بالعلوم الشرعية والعربية خطوةً إلى الأمام، من خلال بعثِ جهاتٍ من النظر والتفكير في جملةٍ من معاقدها المنهجية.

وهذا الكتاب يتناول تحديدًا علمَ الفقه .. وحين النظر في هذا العلم من حيثُ إثارةُ مجالاتِ النظر والتفكير فيه فلا بُدَّ من استحضار أمرٍ، وهوأن علم الفقه علمٌ إصلاحيٌّ، يعالج ما يعرض للناس بمختلف أجناسهم، وأعراقهم، وأزمانهم، وأماكنهم، أفرادًا كانوا أو جماعات، حكامًا أو محكومين .. ولا غروَ أن كان كذلك إذ موضوعُه -والعلوم إنما تتمايز بموضوعاتها- أفعالُ المكلفين.

وإذا كان هذا هو موضوعَه، وكانتْ أفعال المكلفين متجددةً مسايرةً لزمانها وما تمليه عليه ظروفها = فلا بُدَّ من تجديدِ النظر في علم الفقه، المرَّة بعد الأخرى، من أفراد الأمة وجماعاتها، وذلك لتكون مشاريعُ الأمة الإصلاحيةُ مبنيةً على أساسٍ من الفقه مكينٍ، مواكبةً لمستجدات العصر وما تتمخَّض عنه الظروف الراهنة.

وقد تضمن هذا الكتاب خمسةَ أبحاث تناولت جملًا من قضايا الفقه الرئيسة، وهي: (صناعة التصور، صناعة الاستدلال، صناعة النقد، صناعة التجديد، صناعة الدرس) .. ونرجو أن يكون فيما تضمنته هذه الأوراق البحثية نفخُ لروحِ الرشاد والسداد في نظر الفقيه والمتفقه.

مركز تكوين







مطابع الفسطاط الحديثة
al_fostat@yahoo.com

٤٠ ريال
10.5 $